

الدكتور علي الوروي

مَنطِق ابن خَلَدُون



مَنْطِقُ ابْنِ خَلْدُون

په منو وځوانان ته و شخصیت

☆ منطق ابن خلدون

☆ د. علي الوردي

☆ الطبعة الثانية 1994

☆ دار كوفان لندن

☆ جميع الحقوق محفوظة

الدكتور علي الوردي

منطق ابن خلدون

في ضوء حضارته وشخصيته



دار كوفاف للنشر
توزيع دارالكنوز الإخبارية
ص. ب. ١١/٢٢٢٧
بيروت - لبنان

Second Published in the United Kingdom in 1994
Copyright Kufaan Publishing
P.O.Box 2320 Kensington
London W8 7ZE U.K.

P.O. Box 5182 / 13 Hamra
Beirut / Lebanon

ISBN 1 - 1- 898124 - 06 -3

All rights reserved. No part of this publications may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying recording or otherwise, without prior permission in writing of the publishers.

الطبعة الثانية ١٩٩٤

الفهرست

11 مقدمة
12 بداية الاهتمام
13 رأيي في النطق الخلدوني
14 شكر
15 اعتراض
16 الحقيقة المتغيرة
17 ظهور السفسطة
18 طفرة ابن خلدون
19 ابن خلدون ومكيا فيلي
21 نظرة الناس إليهما

القسم الأول

27 الفصل الأول: خصائص النطق القديم
28 صورة النطق
29 امثلة واقعية
31 استنباطية للنطق
33 مطية الأهواء
35 امثلة أخرى
37 شخصية المناطقة
40 مبادئ النطق الأرسطي

43 مبدا السببية
46 مبدا للامية
49 الفصل الثاني: للمنطق الأرسطي في الإسلام
50 رأي الشكاك
51 رأي الجاحظ
53 نقديّة الغزالي
57 ابن تيمية والمنطق
59 خلاصة الفصل
61 الفصل الثالث: ابن خلدون والمنطق الأرسطي
62 ابن خلدون ومبدا السببية
63 ابن خلدون ومبدا العقلانية
66 ابن خلدون وابن تيمية
68 المادة عند ابن خلدون
73 الفصل الرابع: ابن خلدون وقوانين الفكر
73 ما هو محور النظرية
75 النظرية والمنطق
77 النظرية وقانون الذاتية
78 ابن خلدون والدورة الاجتماعية
79 ابن خلدون والدولة الأموية
80 قانون الوسط المرفوع
81 ابن خلدون وقانون التدرج
83 ابن خلدون والعرب
87 الفصل الخامس: ابن خلدون ومنطق الفقهاء
87 رأي ابن خلدون في الملك
89 قریش والخلافة
90 حديث المهدي
92 طاعة السلطان

93 ابن خلدون والعصبية
94 الهجرة والتعريب
96 رأي ابن خلدون في الزراعة
98 استشارك

القسم الثاني

103 الفصل السادس: لغز الطفرة الخلدونية
103 الاتجاه الشائع
105 تحليل الدكتور طه حسين
105 تحليل استاذ شمدت
106 تحليل غوتيه
107 تحليل ايف لاكوست
109 تحليل بوتول
110 تحليل ساطع الحصري
111 طريقة التحليل
115 الفصل السابع: العوامل المتنوعة
115 العامل الأول
117 العامل الثاني
118 العامل الثالث
119 العامل الرابع
122 العامل الخامس
126 العامل السادس
129 العامل السابع
130 العامل الثامن
139 الفصل الثامن: زناد النظرية
140 فيض الخاطر
142 السر الخفي

144 اغلاط المؤرخين
147 تغير ابن خلدون
148 الانسحاب والرجوع
149 الرجل الحدي
150 المغزى
153	الفصل التاسع: بين الكل والأجزاء
154 تأليف ابن خلدون
155 ابن خلدون والقرآن
156 ابن خلدون والفارابي
160 ابن خلدون وابن سينا
161 ابن خلدون وإخوان الصفاء
163 ابن خلدون وأبو حيان
165 ابن خلدون وابن الهيثم
167 ابن خلدون وابن الخطيب
169 ابن خلدون وابن العربي
171 ابن خلدون والغزالي
172 ابن خلدون والطبرطوشي
175 التركيب المبدع
179	الفصل العاشر: ابن خلدون والفلسفة
180 رأي المعتزلة في العامة
183 الفلاسفة الكبار
183 الشيعة الإسماعيلية
185 ضربة الغزالي
186 العقل عند التصوفة
187 نظام الطبقات عند للتصوفة
188 الفلسفة في المغرب
189 ابن باجة
190 ابن طفيل

191 ابن رشد
193 ابن خلدون والعلامة
194 ابن خلدون والقوانين الاجتماعية
194 ابن خلدون والفلسفة
197 هل كان فيلسوفا
198 خوفه من تهمة الفلسفة
200 الملك الفيلسوف
201 فذلكة ختامية عامة
205 الفصل الحادي عشر: السلوك والنظرية
207 نموذج من سلوكه
209 ايام الشباب
210 رأي مغلوط
211 دفاع المغربي
212 قصر النظر
212 نقطة تلقت النظر
213 رايه في الدورة
216 ابن خلدون وابن تومرت
217 الدورات الإسلامية
219 ابن خلدون والحسين
220 اعتراض وجواب

الختامة

227 الفصل الثاني عشر: مصير العلم الجديد
228 ضياع العالم
230 للقدمة والأثر
232 بداية الاهتمام في البلاد العربية
233 ابن خلدون في أوروبا
234 من هو المؤسس

236	- أهمية أوجست كونت
238	- سؤال مهم
239	- تعليل آخر
240	- النتيجة
243	الفصل الثالث عشر: في سبيل علم اجتماع عربي
245	- موضوع البدوة والحضارة
247	- البدوة والجمع العربي
248	- منشأ الدولة
250	- ضوء على تاريخنا
252	- البدوة في العصر الحديث
254	- محاولة أخيرة
255	- أيهما أفضل أخلاقاً
258	- مجتمعنا والقيم البدوية
259	- صراع القيم
260	- العصبية في المدن العراقية
262	- العصبية عند ابن خلدون
265	- الخلاصة

الفهارس

270	الأعلام
277	الكتب والمراجع
280	الفرق والقبائل والجماعات
282	الاماكن والبلدان

مقدمة

لا حاجة بنا إلى تعريف ابن خلدون. فهو أشهر من أن يعرف. إنه يعد من أعظم للفكرين في العالم. وقد جاءت شهرته من كونه أول من درس للمجتمع البشري بطريقة واقعية حيث خرج بها عن الطريقة الوعظية التي كانت مسيطرة على الألمان طيلة القرون القديمة والوسطى.

وقد كثرت الدراسات حول ابن خلدون في الآونة الأخيرة، وظهرت كتب ومقالات عديدة عنه في البلاد العربية والأجنبية. ومما يلفت النظر بصفة خاصة أن بعض الباحثين العرب أولعوا بعقد المقارنات بين ابن خلدون وبين رواد علم الاجتماع في العصر الحديث من أمثال مكيا فيلي وفيكو ومونتسكيو وهيجل وماركس وكونت وسبنسر وبركهايم وتارد. وكان قصدهم من ذلك في الغالب أن يظهروا ما كان لابن خلدون من فضل وإسبقية على أولئك الرواد في تأسيس علم الاجتماع.

وإني إذا أقدم اليوم بحثي حول ابن خلدون لا أريد أن أسير به على نفس النهج الذي سار عليه هؤلاء الباحثون. الواقع إنني لا أستطيع أن أضيف على ما جاءوا به في هذا الشأن شيئاً جديداً. إن بحثي سيدور حول ناحيتين من نظرية ابن خلدون. الأولى دراسة للنطق الذي جرى عليه تفكير ابن خلدون عند إنشاء نظريته، والثانية دراسة للعوامل الفكرية واللا فكرية التي ساعدته على إنشائها. ولهذا جعلت الكتاب على قسمين، حيث خصصت كل قسم منهما لإحدى تلك الناحيتين.

بداية الاهتمام:

مما يجدر نكره قبل بداية البحث هو أن اهتمامي بدراسة ابن خلدون ليس جديداً، بل هو يمتد إلى ما يناهز الخمسة عشر عاماً. وقد جعلت لابن خلدون القسط الأول في الرسالة التي نلت بها شهادة الدكتوراة من جامعة تكساس عام 1950 . ولم يقف اهتمامي به عند حد تقديم الرسالة وقبولها من قبل الجامعة، إنما بقيت مولعاً به أحرص على اقتناء كل ما يظهر حوله من كتب ومقالات، وأحاول جمع للعلوم عنه من بطون للؤلغات العربية القديمة ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

وكان من نتائج هذا الاهتمام للتواصل بدراسة ابن خلدون أني اكتشفت فيه ناحية كنت غافلاً عنها عند كتابة الرسالة، هي الناحية المنطقية. وقد أخذت أسأل نفسي من جراء ذلك، لكان ابن خلدون يجري في تفكيره على منهج المنطق الأرسطي الذي كان فلاسفة الإسلام يجرون عليه، لم أنه ابتكر لنفسه منطقاً جديداً خاصاً به.

ومما يلفت نظري من هذه الناحية ظهور كتاب عن ابن خلدون في اللغة الإنكليزية عام 1957 نشرته إحدى شركات النشر المعروفة في انكلترا. والكتاب لباحث عراقي هو الدكتور محسن مهدي، وهو يتضمن الرسالة التي قدمها المؤلف لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة شيكاغو⁽¹⁾. ويمتاز هذا الكتاب بأنه أول بحث من نوعه يدرس الناحية الفلسفية والمنطقية في نظرية ابن خلدون. يقول الأستاذ تيلي، إن الباحثين عند تحليلهم لنظرية ابن خلدون لم يشيروا إلا إلى الناحية الاجتماعية منها، أما الناحية الفلسفية للحضة من نظريته فهم أهملوها إهمالاً، اللهم إلا إذا استثنينا من ذلك الدراسة القيمة التي ألفها السيد محسن مهدي حول فلسفة التاريخ عند ابن خلدون⁽²⁾.

وإنني مع تقديري لهذا الكتاب وموافقتي على الكثير من الآراء التي وردت فيه، أخالفه في رأي واحد منها. ففي رأي الدكتور مهدي أن ابن خلدون جرى في نظريته الاجتماعية على نفس البداية للمنطقية التي جرى عليها أفلاطون وأرسطو ومن تابعهما من فلاسفة الإسلام. يقول الدكتور: إن ابن خلدون لم يكن سوى تلميذ مخلص للفلاسفة القدماء، لا سيما ابن رشد، وإنه بنى علمه الجديد على نفس

الأسس التي بنى أولئك عليها تفكيرهم الفلسفي، حيث لم يجد حاجة إلى تغيير تلك الأسس أو التشكيك في صحتها⁽³⁾. وينتهي الدكتور مهدي من ذلك إلى القول، يبدو أن ابن خلدون كان للفكر الوحيد الذي حاول أن يبني علماً للمجتمع مستمداً من أصول الفلسفة القديمة وقلماً على نفس مبادئها⁽⁴⁾.

يعترف الدكتور مهدي بأن ابن خلدون يشبه في آرائه كثيراً من المفكرين الحديثين، ولكنه يعود فيقول بأن من الخطأ الفلاح أن نستنتج من هذا أن الأسس الفلسفي لعلم الاجتماع الخلدوني هو نفسه الأسس الذي يقوم عليه علم الاجتماع الحديث⁽⁵⁾.

رأبي في المنطق الخلدوني:

إنني أخالف الدكتور مهدي من هذه الناحية مخالفة غير قليلة. ففي رأبي أن ابن خلدون كان ثكراً على الفلسفة القديمة بوجه عام، وعلى المنطق الأرسطي بوجه خاص. وهذا ما سوف يراه القارئ في الفصول القادمة على شيء من التفصيل.

لا أنكر أن ابن خلدون استعمل في مقدمته كثيراً من المصطلحات الفلسفية والأقيسة المنطقية التي كان الفلاسفة القدامى يستعملونها. ولكن ذلك لا يعني أنه كان يتبع الأسس وللأدب الفلسفية القديمة في دراسته الاجتماعية. لقد اعترف ابن خلدون غير مرة، كما سنرى، بأن للمنطق القديم له فائدة للمفكر، إذ هو يجعله بارعاً في ترتيب الأدلة والحجج، ولكن ابن خلدون يعود فيقول بأن المنطق القديم لا يطابق الحياة الواقعية، وأن الواجب يقضي على من يريد فهم الحياة الواقعية أن ينظر فيها حسب منطق آخر.

أكاد اعتقد أن ابن خلدون لو كان سافراً على نفس النهج المنطقي الذي صار عليه الفلاسفة قبله لما استطاع أن ينتج لنا علماً جديداً. إن الإبداع العظيم الذي جاء به ابن خلدون نشأ فيما اضطر، عن كون هذا الرجل قد استطاع أن يتحرر من المنطق القديم وأن يتخذ لنفسه منطقاً جديداً.

إن المنطق القديم أصبح في القرون الوسطى عبارة عن قوالب فكرية جامدة، ما أن يستغرق الفكر فيها حتى يمسي ولكنه يدور في حلقة مفرغة لا يستطيع أن

يتخلص منها، شهدنا الفارابي وابن طفيل وابن رشد وامثالهم من اتباع المنطق القديم، وهم يتحدثون في القضايا الاجتماعية، فلم نجد فيهم إلا تكراراً لآراء الإغريق القدامى في الغالب، وربما رأينا فيهم بعض التجديد والتحوير لتلك الآراء، إنما هي مع ذلك لم يستطيعوا ان يخرجوا كثيراً من الحصار الذي ضربه عليهم المنطق القديم.

أما ابن خلدون فقد خرق ذلك الحصار وتمرد عليه. ومن هنا وجدناه يأتي بذلك طفرة الكبرى في دراسته الاجتماعية. ولعلني لا اغالي إذا قلت بوجه عام، إن الفكر كلما كثر تحرراً من قيود المنطق القديم كان أكثر إبداعاً في تفكيره، والواقع أن العلوم الحديثة كلها، الطبيعية منها والاجتماعية، لم تستطع ان تنمو هذا النمو العجيب إلا بعد ان بدأ فرنسيس بيكون بثورته المعروفة على المنطق الأرسطي والتراث الفلسفي القديم.

شكراً

وعلى أي حال فإنني أود في هذه المناسبة ان اشكر معهد الدراسات العربية العالية على دعوتها لي إلى إلقاء المحاضرات في موضوع ابن خلدون، فإن هذه الدعوة كانت الحافز المباشر لتأليف هذا الكتاب. فلقد كانت فكرة الكتاب موجودة تخالغ ذهني منذ مدة وكنت أتكسل عن وضعها في شكل منسق مكتوب، ثم جاعتي الدعوة أخيراً تعين لي موعداً لإلقاء المحاضرات، وتعذ الأمر لطبع المحاضرات ونشرها بشكل كتاب. فاصبحت عندئذ مضطراً إلى ان أنكب على تهيئة الكتاب، وإن أواصل الليل والنهار فيه. ولي ان أقول إنني إنه عمل أنجز على عجل، ولا بد ان يظهر فيه كثير من الخطأ والتهافت والتكرار. ولكنني مع ذلك فرح به، ولو لم تضطرنني دعوة المعهد إلى تأليفه لبقيت فكرته مبعثرة في القصاصات والأضابير، ولربما كان مصيره الإهمال والنسيان من جراء تقلبات الأيام...

ولست أنعمي أن الكتاب قد جاء بالقول الفصل في الموضوع الذي بحث فيه، إنما أستطيع ان أقول بأنه محاولة بدائية في موضوع جديد، وهو كلية محاولة بدائية أخرى لا بد ان يخطئ فيه الخطأ والصواب. وقد صدق من قال، بأن الخطأ قد يكون طريق الصواب أحياناً.

اعتراض؛

رب معترض هنا يقول، مالي أراك مشغولاً بأبن خلدون أو غيره من المفكرين القدماء، اليس في الأفكار العلمية الحديثة ما يفنيك عن ذلك؟ أن هذا قول طائلاً سمعته من أفواه الكثيرين، وهو لا يخلو من حق، غير أنني أرى أن البحث في الأفكار القديمة قد يثير لنا أحياناً سبيل الحياة الجديدة، وأقول هذا في شأن أفكار ابن خلدون بصفة خاصة. فالرجل كان يعيش في مرحلة فكرية تشبه من بعض الوجوه هذه المرحلة التي نعيش فيها نحن العرب الآن، إن كثيراً من المتعلمين بيننا لا يزالون ينظرون في أمور الحياة بمثل النظرة التي كان ينظر بها الفلاسفة القدامى، من حيث يشعرون أو لا يشعرون، إذ هم يهملون ما في الحياة من واقع صارخ، ويحلقون في سماء للنطق التجريدي والأفكار الطوبائية، غير عائلين بما حدث في العصر الحديث من ثورة على ذلك للنطق ولنتقاد له.

وهذا تظهر أهمية ابن خلدون لنا في هذه المرحلة الفكرية التي نعيش فيها، فلقد انتقد هذا الرجل مبادئه للنطق القديم من حيث تطبيقه على ظواهر الحياة الاجتماعية. والغريب أنه فعل ذلك في القرن الرابع عشر الميلادي، بينما نجد الكثيرين من متعلمينا الذين يعيشون في القرن العشرين لا يزالون يفكرون حسب ذلك المنطق ويتعضبون له.

مشكلة هؤلاء المتعلمين أنهم قد يطلعون على أحدث الآراء العلمية التي جاء بها العصر الحديث. وهم قد يحفظونها ويحتلقون بها في المجالس والحفلات، ولكنهم لا يدرون أنها قادمة على منطوق غير منطقهم القديم. مثلهم في ذلك كمثل من يبني ناطحة سحاب على نفس الأساس الذي بنيت عليه من قبل نار عتيقة ذات طابعين.

إن هؤلاء قد يصيبون مجتمعهم بالضرر القادح، ولو كانوا ساكتين لهان الأمر، ولكنهم من الذين يحسنون الكلام والجدل، هم يملأون المجالس بجملهم وأصواتهم العالية. فلذا تحدثت إليهم بنظرية علمية حديثة أسرعوا إلى اللجاجة فيها دون إطلاع كاف عليها وعلى ما جرى حولها بين العلماء من نقاش. ربما عمدوا إلى تكنيبيها والسخرية منها اعتماداً على ما لديهم من آقيسة منطقية قديمة يصلون بها كما يصل الحارب بسيفه البتر. وأنت مضطر أن تسكت إزائهم، فالجنال معهم لا

يقف عند حد. وهم لا بد أن يغلبوك في تهلية اللطاف، لما لهم من مقدرة على الجدل الرنان. وحين تدفعك الظروف إلى مجادلهم أحياناً فإِنَّكَ مضطر أن لا تكتفي بمناقشة النظرية التي يدور حولها الجدل بل يجب أن ترجع معهم إلى المبادئ الحقيقية الأولى التي تقوم عليها النظرية، وهذا أمر من العسير عليك أن تفصح فيه معهم.

وليس ينتهي الضرر منهم عند هذا. فهم قد يتسلمون بأيديهم زمام الأمور أحياناً ويتولون المناصب العالية في الدولة أو للجمعية، وهم إذن ينظرون في أمور الناس في ضوء منطلقاتهم للقديم، ويسيرونها فيها حسبما يملئ عليهم ذلك للنطق لا يقبلون فيه اعتراضاً أو نصيحة. إن الجمعية كما قال ابن خلدون يراد له منطق آخر غير للمنطق القديم، لكنهم لا يفهمون هذا ولا يعترفون به، وكثيراً ما يؤدي بهم تفكيرهم إلى الإخلال بمصلحة الجمعية وإلى عرقلة سبيله.

الحقيقة المتغيرة:

إن الجمعية عبارة عن منظومة متفاعلة من العلاقات وللصالح، وهو في صيرورة دائية وتغير مستمر. وهو إذن لا ينطبق عليه ما يؤمن به للمنطق القديم من حقيقة مطلقة لا تتغير. يقول الأستاذ شيلر في وصف ذلك للمنطق، إن الحقيقة في ضوء هذا للمنطق واحدة والآراء إذن يجب أن تكون فيها متفقة. فإنت إما أن تكون مع تلك الحقيقة أو ضدها. فإذا كنت ضدها فإنت هالك. أما إذا كنت مع الحقيقة فليس لأحد أن يجزا على مناقضتك أو الاعتراض عليك. إنك محق إذا غضبت على أولئك الذين يجادلونك في الحقيقة. للحقيقة حقيقتك، أو هي بالأحرى أنت إذا جردت نفسك من مشاعرك البشرية⁽⁶⁾.

إن هذا هو الذي جعل أصحاب المنطق القديم لا يرضون عن رأي غير رأيهم، ويغضبون من الاعتراض عليهم، فالحقيقة قد تمثلت في ادعائهم كاملة، وهي إذن ملكهم لا يجوز أن ينازعهم فيها أحد. إنهم لا يعترفون بأن لغيرهم الحق في امتلاك الحقيقة مثلهم. إنهم يتصورون أن الحقيقة ما دامت مطلقة فلا بد أن تكون في جانب واحد، هو جانبهم طبعاً، أما غيرهم فلا بد أن يكون مبطلاً كل البطلان.

ينذهب بعض علماء الاجتماع إلى القول بأن للمنطق القديم إنما كان على هذا

النمط من التفكير لأنه نشأ في بانيه امره على يد فلاسفة الإغريق وطبع بطابعهم، فهؤلاء الفلاسفة كانوا في الغالب من طبقة الأسياد اصحاب العبيد، ويصدق هذا بوجه خاص على افلاطون وعلى تلميذه ارسطو الذي تم على يده وضع للحق. فكانوا إذن أناساً لا يفهمون وقائع الدنيا كما يفهمها العبيد والعمال واصحاب المهن المختلفة. إنهم لم يعانون من مشاكل الحياة ما يجعلهم يفكرون فيها تفكيراً واقعياً. فهم إذا احتاجوا إلى شيء امرؤا عبيدهم بصنعه أو إحضاره، فلا يعرفون ماذا عانى العبيد في ذلك وكيف عملوا، إنهم يجنون الشيء في النهاية كاملاً بين أيديهم، وربما غضبوا إذا رلوه على غير الصورة الكاملة التي تصوّروها. وهذا مما جعل تفكيرهم محصوراً في الأمور كما هي في نهايتها الثالثة. ومن هنا رأينا للحقيقة عندهم لها كيانها للقائم بناته، فهي منفصلة عن شبكة الحياة ومن الممكن حصر النظر فيها بون اهتمام بما حولها من علاقات وعوامل مترابطة.

لقد كان فلاسفة الإغريق يعيشون في معزل عن الحياة، يحيط بهم تلاميذهم يحاورونهم في الحقائق المطلقة. أما حقائق الحياة الواقعية فكانوا يستكتفون عن النظر فيها إذ هي في رأيهم تحط من منزلتهم العالية. إنها من شأن العبيد والعمال للكاهنين. أما للفلاسفة فيجب أن يرتفعوا بتفكيرهم عن مستوى تلك الطبقة "للحقرة".

نحن لا ننكر أهمية هؤلاء الفلاسفة في تاريخ الفكر البشري. فهم في الواقع أول من خرج بالفكر البشري من مرحلته الخرافية السحرية إلى المرحلة المنطقية للنظمة، ولكن تنظيمهم للفكر كان طويلاً أكثر مما كان واقعياً. فهم قد افادوا الفكر من ناحية واضرؤوا به من ناحية أخرى.

ظهور السفسطة:

لقد ظهر تجاه هؤلاء الفلاسفة مفكرون آخرون كانوا أقرب إلى منطق الحياة الواقعية منهم، وهم الذين اشتهروا في تاريخ الفلسفة باسم السفسطائيين، فكان من رأيهم أن ليس في الدنيا حقائق مطلقة، إنما هي حقائق نسبية، فما يراه بعض الناس حقاً قد يراه البعض الآخر باطلاً، والإنسان إذن هو مقياس الحقيقة في نظرهم. لقد كان للتوقع أن يتطور الفكر الاجتماعي على يد هؤلاء إلى غير ما تطور إليه على يد الفلاسفة، ولكنهم مع الأسف اخفقوا في معركتهم، واندتصر الفلاسفة

عليهم انتصاراً ساحقاً حتى أصبح اسم السفسطة في النهاية لقباً يراد به الذم ويقصد به المغالطة والتفكير الملثوي.

يبدو ان الفلاسفة تمكنوا من هذا الانتصار الساحق على السفسطة لانهم كانوا سادة من أصحاب النفوذ والمنزلة العالية في المجتمع، بينما كان السفسطيون معلمين غريباء يحصلون على قوتهم عن طريق التعليم. وظل النصر في يد الفلسفة على توالي القرون التالية، إذ هي بقيت من اختصاص الأسياذ من الناس في الأمم المختلفة، ولكنها أصبحت ترفاً فكرياً لا يليق بغير الأسياذ ان يشتغلوا به، فإذا اتيج لإنسان من سواد الناس ان يدرس الفلسفة فهو لا بد ان ينظر فيها بمنظار الأسياذ، لا سيما وهو مضطر ان يعيش في كنفهم ويكل من فضلات مولدتهم⁽⁷⁾.

ان هذا كان من الأسباب التي جعلت التفكير الاجتماعي الواقعي نادراً في تراث الفلسفة القديمة. فقد كانت الفلسفة القديمة مشغولة عنه بما وراء المجتمع والحياة من افكار مطلقة. وإذا تنازل أحد الفلاسفة فنظر في أمور المجتمع، اخذ ينحو في ذلك منحى طوبائياً وعظمية، أي انه ينظر في "ما يجب ان يكون" لا في "ما هو كائن فعلاً"، كما فعل افلاطون في جمهوريته، او الفارابي في مدينته الفاضلة.

طفرة ابن خلدون:

في ضوء ما اسلفنا نستطيع ان نتبين أهمية الطفرة التي قام بها ابن خلدون في تاريخ الفكر الاجتماعي. إنه قام باول محاولة جنية للنزول بالفلسفة من عليائها وللسخول بها في معترك الحياة الواقعية.

يقول ابن خلدون عن الذين بحثوا في القضايا الاجتماعية قبله انهم كانوا يتبعون منهج الوعظ او الخطابة، أي انهم كانوا يحاولون الإتيان بالأقوال المقتعة في استمالة الجمهور إلى رأي او صنفهم عنه، او في حملهم على مناهج يكون فيه حفظ الذرع ويقاؤه⁽⁸⁾. أما هو فلم يؤلف مقدمته لهذا الغرض او ذلك، فليس همه ان يعظ الجمهور او يدعوهم إلى اتباع الطريق القويم والأخلاق الحمودة، بل كان قصده فيها ان يبحث في طبيعة الحياة الاجتماعية لكي يكتشف القوانين التي تسيطر عليها سواء في ذلك اكانت تلك للقوانين نمية او حميدة⁽⁹⁾.

لا يجوز ان نستعين بهذا القول الذي جاء به ابن خلدون، فلو ان لحد الفكريين في

عصرنا جاء به لما وجدنا فيه كبير شأن، إذ هو من الأسس التي تقوم عليها العلوم الاجتماعية الحديثة، وللعرف عن هذه العلوم أنها تبتعد عن التقييم الأخلاقي في أبحاثها الاجتماعية، إذ هي تدرس الواقع كما هو بغض النظر عن كونه محموداً أو غير محمود. أما زمان ابن خلدون، فقد كانت الأبحاث الاجتماعية تجري على الصد من ذلك.

كان المفكرون يعتقدون بأن الواجب يقضي عليهم أن ينصحوا المجتمع لكي يتخلص من واقعه السيء، لا أن يصفوا ذلك الواقع ويكتشفوا قوانينه. فالمجتمع في نظرهم مريض، ولا سبيل لعلاج مرضه إلا بتطبيقه الأفكار الصالحة، فإذا عرف للمجتمع تلك الأفكار سار عليها، وبهذا يذال السعادة والخير.

من رأي ابن خلدون أن للمجتمع لا يمكن علاجه بهذه الطريقة. فالواعظ الجردة لا تؤثر في الناس لأنهم يسيرون في حياتهم حسبما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه. أما أولئك الذين تغرّمهم تلك الواعظ ويندفعون في تحقيقها من غير أن يخطرأ في طبيعة مجتمعهم، فهم في رأي ابن خلدون يضرّون المجتمع أكثر مما ينفعونه، وكثيراً ما تؤدى أعمالهم إلى العبث والفوضى وسفك الدماء.

إننا قد لا نوافق على هذا الرأي الذي جاء به ابن خلدون، ولكننا مع ذلك لا ننكر ما فيه من أهمية كبيرة من الناحية المنطقية. إنه ثورة على للنطق القديم، وما أحرانا أن ندرس هذه الثورة في محاسنها ومسئولها، لكي نستشير بها في حياتنا الجديدة.

ابن خلدون ومكيافلي

من الممكن مقارنة ابن خلدون من هذه الناحية بمكيافلي، للفكر الإيطالي المعروف الذي عاش بعد ابن خلدون بقرن واحد تقريباً. يقول الأستاذ ماكس لرنر، "إننا نشهد في كتابات مكيافلي ما يقرب أن يكون ثورة في التفكير السياسي، فقد كان الإنسان الذين ألفوا كتباً حول الأمراء قبله إنما يكتبون حسب التقاليد المأدبة والمدرسية التي كانت سائدة في القرون الوسطى، حيث كانت تسيطر عليهم الأفكار الكلامية والليتافيزيقية. أما مكيافلي فقد نبذ الأفكار الليتافيزيقية والكلامية والذالية. وكان اتجاهه العلم نحو الواقعية السياسية أمراً غير مألوف في زمانه⁽¹⁰⁾."

وجد الباحثون كثيراً من أوجه الشبه بين آراء مكياڤلي وآراء سلفه العربي في هذا الشأن. وهذا قد يرد سؤال، هل اطلع مكياڤلي على مقنمة ابن خلدون واقتبس منها آراءه، أم أنه توصل إليها نتيجة دراساته الخاصة وخبرته الشخصية؟ يذهب الأستاذ جومبلاوتز والأستاذ محمد عبد الله عنان إلى القول بأن مكياڤلي لم يطلع على المقنمة ولم يقتبس منها شيئاً. وفي هذا يقول جومبلاوتز: إن فضل السبق يرجع إلى ابن خلدون فيما يتعلق بالنصائح التي قدمها مكياڤلي في كتاباته بعد قرن، دون أن يكون له سابق معرفة بابن خلدون⁽¹¹⁾.

مهما يكن الحال، فإن من المناسب هنا أن نقف قليلاً لنرى إلى أي حد كان التشابه بين آراء مكياڤلي وآراء ابن خلدون، وهل وصل مكياڤلي من حيث الإبداع وإصالة للنطق إلى القمة التي وصل إليها سلفه العربي.

لكاد اعتقد أن هناك فرقاً كبيراً بين الرجلين من هذه الناحية. ولكي نترك هذا الفرق يجب علينا أن نعرف أن مكياڤلي أراد بكتاباته في الغالب أن يقدم مجموعة من النصائح العملية للأمير بغية الانتفاع بها في سياسة رعاياه. إنه بعبارة أخرى لم يقصد أن يؤسس علماً في الاجتماع له أصوله وقواعده كما فعل ابن خلدون.

يمكن تشبيه مكياڤلي في هذا بالرجل الذي يجتمع مع صديق له ينصحه كيف يفهم طبائع الناس وكيف يستفيد من ذلك في معاملته لهم وفي تمشيته مصالحه فيهم. والواقع أننا نجد مثل هذه النصائح العملية مالوفة لدى الناس منذ قديم الزمان. ويصح القول أن كل إنسان له مقدرة على الإدلاء بمثل هذه النصائح قليلاً أو كثيراً. وكلما كان الإنسان أكثر نكاشاً وأوسع خبرة واختلاطاً بالناس كانت نصائحه أقرب إلى فهم الواقع الاجتماعي وأكثر تبصراً به.

ولكن المشكلة أن الإنسان مضطر أن يحصر مثل تلك النصائح العملية في نطاق الأحاديث الخاصة فلا يبدئ بها إلا أن يثق به من صديق أو قريب. إنه لا يستطيع أن يعلنها على الناس جهراً على شكل خطبة أو كتاب. فذلك أمر متعذر عليه لسيطرة الأفكار للوعظية على عالم التأليف والخطابة.

يجوز أن نقول أن كل إنسان هو مفكر اجتماعي على وجه من الوجوه. فهو ما دام يعيش في المجتمع، فلا بد أن يتعرف إلى شيء من خصائص المجتمع وكيف

يسلك الأفراد فيه. وقد تتجمع الخبرة الاجتماعية في الناس فتظهر على شكل امثال شائعة او حكم مأثورة او ابيات من الشعر او نواير تحفظها بطون الكتب متفرقة دون أن يكون فيها ارتباط علم او منطوق واضح.

والغريب في بعض للفكرين انهم حين يتحدثون في خلوة مع من يتقنون به، قد يبدون من الخبرة الاجتماعية الشيء الكثير. وهم لا يترددون في حياتهم اليومية أن يسلكوا كما تقتضيه تلك الخبرة. إنما هم لا يكادون يبنلون بتعبير الكتب او يتبأون منصة الخطبة حتى ينقلبوا إلى مفكرين طوبانيين يتمشقون بالأفكار العالية التي لا صلة لها بواقع الحياة الاجتماعية.

لقد كان مكياڤلي ثوراً على هذا الأزدواج في التفكير، كما ثار عليه ابن خلدون من قبل. ونحن إذ نقدر ثورة مكياڤلي هذه لا نستطيع أن نقول إنه وصل بها إلى مرتبة ابن خلدون، إنما يتشابهان في كونهما استمدا مادة كتابتهما من الخبرة الاجتماعية في الغالب. ولكنهما يخططان من ناحية أخرى، فإن خلدون لم يقدم خبرته الاجتماعية على شكل نصائح عملية كما فعل مكياڤلي، بل هو قتمها بعد أن ربط لجزأهما للفرقة برباط منطقي متكامل تقريباً وجعل منها فلسفة عامة تقوم على أساس جديد. ويصح أن نقول إذن إنه كان في ذلك خبيراً اجتماعياً وفيلسوفاً في آن واحد. أما مكياڤلي فالتقصى ما يمكن أن نصفه به هو أنه كان خبيراً اجتماعياً فقط.

نظرة الناس إليهما:

مما يجدر ذكره أن الناس صاروا ينظرون إلى مكياڤلي بغير النظرة التي نظروا بها إلى ابن خلدون. فقد غضب الناس على مكياڤلي واقتنعوا في ذم كتابته. انهم وجدوا فيها ما لا يليق في شرعة الأخلاق والأديان. ولهذا أصبح اسم مكياڤلي سبة في الأفواه يذكره الناس كلما أرادوا التحدث عن سياسة المكر والخداع. يقول لرنر: إن مكياڤلي صار في أذهان الناس مرادفاً للشيطان نفسه⁽¹²⁾.

أما ابن خلدون فلم يحصل من الناس على مثل هذه السمعة السيئة. جل ما فعل الناس تجاهه في القرون التالية انهم اعملوه ونسوه كما سيأتي بيانه في فصل قديم. لعلي لا اغالي إذا قلت إن آراء ابن خلدون كانت اشد انحرافاً عن شرعة

الأخلاق والأديان من آراء زميله الإيطالي، ولكن الناس لم ينتبهوا إليها. فقد امتاز ابن خلدون بأسلوبه النبوملسي الذي يغطي الآراء المحرفة بغطاء براق. فهو يكثر من ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ينعم بها برأيه، ويكثر كذلك من ذكر العبارات الدينية يدهي بها أقواله من قبيل "الله أعلم" و"هو الهادي للصواب" و"عليه التوفيق" وما أشبه، وظن الناس أنه كغيره من الفقهاء والمؤرخين سائر على سنة الله ورسوله، ولو أنهم أدركوا مقاصده الحقيقية بوضوح لربما شتموا عليه حملة شعواء لم يجهد مكافئ لها مثيلاً.

هوامش المقدمة:

- (1) Mahsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, George Allen & Unwin, (London 1957).
- (2) مجلة الفكر العربي، (مارس 1961)، ص 83 .
- (3) Op .cit .Mahdi(3) s.p.
- (4) Ibid .p. 284.
- (5) Ibid .P. 283.
- (6) 399.-F.C.S. Shillerr, Formal Logic, (London. 1930), P. 398
- (7) راجع في ذلك كتاب "مهزلة العقل البشري" لكاتب هذه السطور.
- (8) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 266 .
- (9) المصدر السابق، 128 - 129 .
- (10) Max Lerner, Introduction, in Machiavelli, The Prince, (Modern Library), P. XXXI.
- (11) مجلة الرسالة، العدد المشرور من السنة الأولى، (1/11/1933)، القاهرة، ص 20 .
- (12) Max Lerner, Op.cit, P.XXXIX

القسم الأول

الفصل الأول

خصائص المنطق القديم⁽¹⁾

لكي نفهم موقف ابن خلدون من المنطق القديم، يجب أن نعرف شيئاً عن طبيعة هذا المنطق وخصائصه. ومما يجدر ذكره أن هذا المنطق كان في بداية أمره خطوة تقدمية كبرى في تاريخ الفكر البشري، إذ كان أول محاولة لتنظيم الفكر ووضع القواعد له. والواقع أن أرسطوطاليس الذي يعزى إليه فضل وضع المنطق كان من أصحاب العقول الجبارة التي يندر ظهورها في التاريخ.

ولكن المشكلة في منطق أرسطو هي كمشكلة أي نظام فكري أو اجتماعي عظيم، حيث يبدأ نشيئاً صالحاً ثم ينحدر شيئاً فشيئاً نحو الجمود والفساد. إنه بعبارة أخرى إنقلب إلى مجموعة قيود تقيد التفكير بعد ما كان في أول أمره ثورة وانطلاقاً.

أخذ المفكرون في العصور الوسطى ينظرون إلى منطق أرسطو نظرة إعجاب أو تقديس، مما حدا بهم إلى اعتبار القلب الذي صبه فيه أرسطو قلباً نهائياً لا يجوز تغييره أو التشكيك في صحته.

سنحاول فيما يلي شرح صفتين رئيسيتين من الصفات التي تميز بها المنطق الأرسطي، ومما فيما اعتقد أشهر صفاته وأكثرها مساساً بموضوع هذا الكتاب. الأولى منهما أنه منطق صوري، والثانية أنه منطق استنباطي.

صورية المنطق:

ميز أرسطو بين صورة الأشياء ومادتها. فالتمثال مثلاً له صورة وهي شكله الظاهري، وله مادة وهي التي يتكوّن منها التمثال من رخلم أو نحاس أو ما أشبه. وكان أرسطو يطلق على المادة مصطلح "الهيوّلي". ويجب أن نذكر أن الهيوّلي يختلف من بعض الوجوه عما نعبر عنه الآن بالمادة أو العنصر. إنه يعني عند أرسطو المادة الأساسية التي تتكوّن منها الأشياء في الكون والتي تظهر بمظاهر شتى حسب الصور التي تتخذها⁽²⁾.

وهيّن نصف للنطق الأرسطي بأنه صوري نقصد بذلك أنه يهتم بصورة الشيء ويهمل مادته. وأوضح تطبيق لهذا للنطق جاء في الهندسة حيث يهتم الهندسون بالشكل التي تظهر فيه الأشياء كالهرم، والمخروط، والأسطوانة، أو كالثلث والدائرة والمستطيل. ولا يبالون بالمادة التي تتكوّن منها هذه الأشكال. ولما رأى الناطقة نجاح منطلقهم في ميدان الهندسة أو غيرها من العلوم الرياضية ظلّوا أنهم سيهجون كذلك في جميع الميادين الفكرية، ولهذا وجدنا بحوثهم الميتافيزيقية والأخلاقية والاجتماعية والنفسية وغيرها، مطبوعة كلها بطابع للنطق الصوري. فهم إذا بحثوا في العدل مثلاً تصوّروه كما يتصوّرهم الهرم أو الثلث شيئاً قليلاً بذاته له صفات ثابتة، وهم يأخذون بالبحث فيه والنقاشته حوله، كما هو في صورته الجبرية، دون أن ينظروا في محتواه الاجتماعي أي مادته التي تتلف من الوقائع الجزئية والتي تتغير بتغير الظروف للحيطه بها.

الحق أن أرسطو عندما وضع للنطق لم يكن قاصداً هذا. فقد كان يؤكّد في بحوثه على أهمية البحث في مادة الفكر علاوة على صورته. فالمادة والصورة في رأيه لا ينفصلان، فليس هناك مادة من غير صورة أو صورة من غير مادة. ولكن الناطقة الذين جاءوا بعد أرسطو، لا سيما في القرون الوسطى، أهملوا سنة معلمهم الأول، كما هو الحال في الاتباع للتأخرين في كل زمان ومكان، فآخذوا يحصرّون تفكيرهم للنطقي في صورة الأشياء فقط، وبهذا صاروا يخلقون في عالم التجريد الفكري الذي هو بعيد كل البعد عن مجريات الحياة الواقعية⁽³⁾.

صار للفكرين بتأثير للنطق الصوري يستصغرون شأن الوقائع الجزئية للحسوسة، ويعتونها من الأمور التي لا تؤدي إلى علم يقيني صحيح. فالعلم

الصحيح في رأيهم هو الذي ينتج عن النظر في الأمور الكلية العامة، إذ هي أمور ثابتة لا تتغير، وهي إذن حقيقية بعكس الوقائع للخصوصية للتغيرة التي تخلو من الحقيقة بمقدار ما يكون فيها من قبلية للتغير. وقد تطرف للفكرين في هذا النمط من التفكير إلى درجة كانوا فيها كأنهم يعيشون في البرج العاجي، أي أنهم أخذوا يحلّقون بتفكيرهم في السماء ويتركون الأرض التي يعيشون فيها.

من طريف ما يذكر في هذا الصدد أن جماعة من المفكرين الأوروبيين في القرون الوسطى كانوا جالسين يوماً يتناقشون حول أسنان الحصان، وقد ذهب الجدل بهم كل منهم. والغريب أن الحصان كان موجوداً بالقرب منهم وأنهم كانوا قلدين على الذهاب إليه وفحص أسنانه. ولكنهم لم يفعلوا ذلك اعتقاداً منهم أنه عمل غير لائق بالمفكرين من أمثالهم. وهم كانوا واثقين أنهم يستطيعون للتوصل إلى حقيقة أسنان الحصان عن طريق الفكر المجرد والجدل المنطقي وحده.

ومما يجدر ذكره أن غالبية المفكرين المسلمين في عصورهم للناخرة كانوا يجرون في تفكيرهم على هذا الدوال. إنهم كما وصفهم ابن خلدون، يبحثون في "صور" قد تجزئت من "مولودها"⁽⁴⁾، فهم حين يتعرضون لبحث القضايا التي كانت تهز المجتمع الإسلامي مرأ كقضية الخلافة مثلاً نجدهم يناقشونها وكأنهم يعيشون في عالم آخر.

أمثلة واقعية:

لتوضيح ذلك نأتي بمثل بسيط من الماوردي صاحب كتاب "الأحكام السلطانية". فهو يبحث في فصل من فصول كتابه عن الخلافة تعقد لرجلين في بلدين مختلفين. وهذا امر وقع فعلاً في التاريخ الإسلامي يوم تنازع الخلفاء الفاطميون في القاهرة مع الخلفاء العباسيين في بغداد، وكانت له نتائج سياسية واجتماعية وثقافية متنوعة. ولكن الماوردي لا يهتم بما حدث فعلاً. إنما هو يستعرض آراء الفقهاء في الموضوع من الناحية الشكلية البحتة. فمن الفقهاء من قال إن الإمامة تعقد للرجل الذي سبق منافسه بأخذ البيعة من الناس، ومثل الإمامة في ذلك كمثل أن يتزوج رجلان امرأة واحدة فالنكاح يتم لأسبقها عقداً. ومن الفقهاء من قال بأن النزاع بين الرجلين يجب أن يحسم عن طريق القرعة منعاً للتخاصم فليهما فلا بالقرعة كان بالإمامة لحق. ومن الفقهاء من قال بأن الولجب يقضي على

كل من الرجلين المتنافسين ان يتنازل عن الإمامة ويسلمها إلى صاحبه طلباً للسلامة وحسماً للفتنة ليختار أهل العقد أحدهما أو غيرهما. ومن الفقهاء من قال غير ذلك من الآراء⁽⁵⁾.

إن هؤلاء الفقهاء، وللأوردي معهم، ينسبون النزاع الشديد للقائم في الإسلام من أجل الخلافة وكيف يريد كل من المتنافسين عليها القضاء على صاحبه قضاً مبرماً لكي يتم له الأمر وحده. إن هذه في نظرهم من الأمور الجزئية المتغيرة التي لا تليق بأن يبحثها الفقه. وهم لذلك أخذوا يتناقشون ويتجادلون في الخلافة من حيث صورتها للجردة كما يتخيلونها في انمانيهم. إنهم بعبارة أخرى يبحثون فيما يجب أن يكون عليه أمر الخلافة لا فيما هو كائن فعلاً. وبنا وجنابهم يعيشون بافكارهم عن الخلافة في عالم، بينما كانت الخلافة تجري في عالم آخر. إنهم لم يقفوا لحظة ليسألوا أنفسهم: كيف يمكن أن تجري القرعة مثلاً بين الخليفة العباسي والخليفة الفاطمي، ومن منهما يرضى بالقرعة أو يسلم لصاحبه بها، وما هو موقف القواد والوزراء والحاشية الذين يحيطون بكل منهما، وكيف يرضى هؤلاء أن تذهب الخلافة إلى عدوهم الأكبر، وهل يمكن لإنسان مهما كان أن يتنازل لغيره عن المنصب العظيم أو المال الوفير إلا أن يكون مجنوناً أو ملاكاً من ملائكة الله الصالحين.

لواقع أن أصحاب المنطق الصوري من الفقهاء والمفكرين كانوا يجرون في الغالب على هذا النمط من التفكير في مختلف شؤون الحياة، ولا يزال الكثيرون يجرون عليه حتى يومنا هذا. خذ مثلاً رأي الفقهاء في البنوك. فهم ينسبون أنها قوام الحياة الاقتصادية في عصرنا حيث يصعب أن تقوم حياة اقتصادية منظمة من غير بنوك تأخذ المال ممن لا يستطيعون استثماره وتعطيه إلى القادرين على استثماره بفائدة بسيطة، ولولاهما لبقيت الأموال مدفونة تحت الأرض كما كان الحال فيها قديماً. إن الفقهاء يفضون النظر عن هذا كله ويسرعون إلى الحكم بأن عمل البنوك حرام إذ هو من قبيل الربا الذي حرّمه الإسلام تحريماً قاطعاً. إنهم لا ينظرون في الربا من حيث محتواه الاجتماعي، إنما ينظرون إليه من حيث شكله أو صورته المظهرية. فالربا عندهم كل عمل يقرض المال فيه بفائدة لا فرق في ذلك بين عمل الربا في الجاهلية وعمل البنوك في عصرنا. يفهم في حرمة العمل أن يكون بالصورة لنهى عنها وليس لهم بعد ذلك أن يكون من الناحية العملية عملاً ضاراً أو نافعاً.

والغريب أننا نجد في المجتمع الإسلامي كثيراً من الصينيين يتعاطون الربا فعلاً. إنما هم يقومون به على صورة بيع أو رهان، أي أنهم يجعلون صفقات الربا في صورة شرعية اعتقاداً منهم أن ذلك ينجيهم من مغبة الحرام، إنهم يحافظون على "صورة" الأمر الشرعي ولا يبالون أن يخالفوا محتواه أو ملته. وكثيراً ما رأينا منهم أفراراً يظلمون الناس بصيغهم الشرعية مثلما كان المرابون في أيام الجاهلية يفعلون بالناس.

وهناك متمزتون آخرون يودعون أموالهم الوفيرة في البنوك دون أن يأخذوا عليها فائدة. يحثنا الرواة عن بعض أغنياء المسلمين في الهند في الجيل الماضي أن البنوك البريطانية كانت تكسب من أموالهم أرباحاً هائلة دون أن يجنو هم منها لية فائدة. معنى هذا أنهم كانوا يدفعون أرباحهم ويضرون أنفسهم في سبيل أن يحافظوا على "شكلية" الأمر الشرعي.

استنباطية المنطق.

الصفة الثانية التي تميز بها المنطق الأرسطي أنه ذو منهج استنباطي، ونقصد بذلك أنه يبدأ بالبحث بالاعتماد على كليات عقلية عامة، ثم يستنبط منها النتائج الجزئية الخاصة. وهو بذلك يختلف عن منهج العلوم الحديثة. فقد قامت هذه العلوم على أساس الانتقال من الجزئيات إلى الكليات، وهو ما يسمى بالمنهج الاستقرائي، بينما المنطق الأرسطي استنباطي ينتقل من الكليات إلى الجزئيات.

وإهم طريقة استخدامها المنطق في الاستنباط هي ما يسمى بالقياس (Syllogism). والقياس يتألف عادة من ثلاث أجزاء هي المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة. ولتوضيح ذلك نأتي بالثال الشائع الذي يكثر وروده في كتب المنطق. وهو كما يلي،

(1) كل إنسان فان... .. (مقدمة كبرى).

(2)سقراط إنسان (مقدمة صغرى).

(3) إذن سقراط فان (نتيجة).

ولا يسعنا للجال هنا أن نتحدث عن القياس في جميع أشكاله وتعقيباته.

والراجع انها كلها يمكن رتبا إلى هذه الصورة البسيطة التي رايناها في المثال الأنف الذكر. واهم جزء في القياس هو المقدمة الكبرى إذ هي الأساس الذي يقوم عليه القياس. والمشكلة في للنطق الأرسطي انه يعتمد في قياسه غالباً على مقدمات يعتمدا بديهيات ثابتة الصديق ولا يجوز الشك فيها، وهي عنده ما تقتضيها الضرورة العقلية التي لا تحتاج إلى برهان، كمثل أن نقول "كل إنسان فان" أو "أن الشمس تطلع صباحاً من الشرق" أو "أن الكل كبير من الجزء". أقول إن في هذا مشكلة لأن للمقدمات المنطقية ليست كلها من هذا الطراز البديهي الذي لا يحتاج إلى برهان ولا يجوز فيه الشك.

أتضح لدى علماء الاجتماع أن ما نعتة من البديهيات العقلية هو من الأمور اللسانية، إذ هي خاضعة للمألوفات الاجتماعية والتطورات العلمية. فرب امر نعتة اليوم بديهيّاً ثم يتبين لنا أخيراً أنه مما يجوز الشك في صحته أو ضروريته العقلية. خذ مثلاً ما كان الناس يعتقدون قديماً من كون الأرض مسطحة وأنها ثابتة تنور الشمس حولها. وهي في الواقع كذلك في نظر من لا يعرف من أمور الكون غير ما يلاحظه بعينه المجردة. ولا غرو أن تكون عنده تلك الإياه حول الأرض من الأمور البديهية التي لا يجوز الشك فيها. وبعندما تقدمت البحوث العلمية تبين أن تلك الآراء ليست بديهية، فقد حلت محلها "بديهيات" أخرى. وصارت البديهيات تنهاوى للوحدة بعد الأخرى تبعاً لتقدم العلم وتطور الحضارة.

لقد أصبح العلم الحديث يقوم على مبدأ الاحتمال، بينما كان للنطق للقديم يقوم على مبدأ اليقين. ويشتان بين اللبيلين. إن للنطق الأرسطي يعتمد على مشلمات يفترض فيها الصديق للطلق، وهو لذلك يعد النتائج المستنبطة منها بالقياس الصحيح لا بد أن تكون يقينية لا شك فيها. أما العلم الحديث فمن شأنه أنه يشكك في كل شيء، وهو لذلك يستخرج نظرياته وقوانينه من استقراء الواقع الجزئية، وهو يعود ليعلم أن صديق النظريات والقوانين التي استخرجها محدود بحدود الواقع التي استخرجت منها. وربما ظهرت وقائع جديدة تجعل تلك النظريات والقوانين في حاجة إلى تبديل أو تحويل، وقد حدث هذا كثيراً في الفترة الأخيرة من عصرنا.

مطية الأهواء:

مما يلفت النظر أن للقياس المنطقي أصبح في القرون الوسطى مطية في سبيل الأهواء الخاصة والعقائد المذهبية. فكل من يريد أن يبرهن على صحة مذهب أو رأي معين فليس عليه إلا أن يبحث عن مقدمة كبرى تصلح لاستنباط الرأي أو للمذهب منها. وليس من المسير عليه أن يعثر على تلك المقدمة من أقوال الحكماء أو الأمثال الشائعة أو المأثورات العينية أو غيرها. وهو عند ذلك يعجزها بديهية لا يجوز الشك فيها ثم يشهرها في وجه خصومه سلاحاً قاطعاً. وخصومه بدورهم لا يعجزون عن أن يفعلوا مثل فعله...

ولهذا وجدنا أصحاب المذاهب المتنازعة يحاربون بسلاح للقياس المنطقي كما يحاربون بسلاح السيف. معنى هذا أن القياس المنطقي أصبح كالسيف يمكن أن يستخدمه كل فريق في وجه خصمه. إنه طوع ليدبرهم في أي وقت يشاؤون، وقد يحدث أحياناً أن يغير للزعماء رأيهم أو مذهبه لسبب من الأسباب، وإذا به يستخدم القياس المنطقي لتأييد رأيهم الجديد نسبياً لأنه كان يستعمله أيضاً لتأييد رأيهم القديم، وسبب ذلك ناتج عن كون اللقنات التي يستخدمها للناطق في أقيستهم ميسورة للدال، ومن الممكن الحصول عليها من مختلف الأنواع ولتأييد أي رأي مهما كان.

يتضح هذا في ما حدث بين الفرق الإسلامية من جنال عنيف. فكانت كل فرقة تعتمد في رأيها على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية حيث تجعلها مقدمات لأقيستها المنطقية. والفرق الأخرى بنجا إلى آيات وأحاديث أخرى. وبهذا تكون الحرب بينهما سجلاً لا غالب فيها ولا مغلوب. خذ مثلاً الجدل الذي دار في الإسلام حول مقتل الحسين بن علي. فقد ذهب قوم إلى القول بأن الحسين كان مخطئاً في ثورته على يزيد، وإن يزيداً كان محقاً في قتله. ولستند هؤلاء في رأيهم على الحديث النبوي القائل: "من أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كلنا من كان" (6). وجاء قوم آخرون يقولون على العكس من ذلك وهم يستندون في رأيهم على حديث آخر هو: "سيد الشهداء عند الله عمي حمزة ورجل خرج على إمام جائر يأمره وينهله فقطه" (7).

وحين درس للرايين حسب القياس المنطقي نجد كلاً منهما صحيحاً استناداً على صحة المقدمة التي استندت منها. فالرأي الأول يمكن وضعه بهذه الصورة،

(1) من يفترق الأمة يجب قتله (مقدمة كبرى).

(2) الحسين فترق الأمة (مقدمة صغرى).

(3) إذن الحسين يجب قتله (نتيجة).

والرأي الثاني يمكن وضعه بهذه الصورة،

(1) من يخرج على إمام جائر ويُقتل فهو سيد الشهداء ... (مقدمة كبرى).

(2) الحسين خرج على إمام جائر وقُتل (مقدمة صغرى).

(3) إذن الحسين سيد الشهداء (نتيجة).

قد يسأل سائل، كيف يمكن للنبي أن ينطق بمثل هذين الحديثين المتناقضين؟ الواقع أننا لا نستبعد أن ينطق النبي بهما في وقتين مختلفين حسب مقتضيات الظروف. إنه كأي مصلح بعيد النظر لا بد أن ينظر في أمر أمته من نواح مختلفة. فهو قد ينصح أمته تارة بأن تكون كتلة واحدة غير متفرقة إزاء إعلانها، وقد ينصحها تارة أخرى بأن لا تخضع للإمام الجائر. وليس يخفى أن الخطر الدناشيء من جور الحكام على الأمة قد لا يقل عن الخطر الآتي إليها من الغزو الخارجي. فكلاهما يجب تحذير الأمة من عواقبه للوخيمة.

الظاهر أن للناطق القنماء كانوا لا يفهمون هذا ولا يستسيغونه. ولهذا وجدنا كل فرقة من الفرق المتنازعة تأخذ من الأحاديث النبوية الجانب الذي يلائم مقاصدها وينسجم مع النتيجة التي تريدها. فإذا رأت حديقاً مخالفاً لها أسرعت حالاً إلى تكتيحه وتبيان للضعف في سنده.

مما يجدر نكره أن الفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون فطن إلى مثل هذا في تفكير أهل عصره. إنه يأتي بقصة رجل انكر تأثير النذور فسبق إلى معبد وعرضت عليه عشرات من اللوحات التي علقها من أنجاهم الله من الغرق استجابة لدعائهم ونذورهم، ثم سئل، ألا يعترف بعد هذه الأمثلة كلها بدفع النذور وفائدة الدعاء؟ فاجاب، ولكن أين لوحات أولئك الذين غرقوا في البحر على الرغم مما نذروا وما دعوا⁽⁸⁾. يريد بيكون بهذه القصة أن يقول إن لوحات الناجين من الغرق لا تصلح

دليلاً قاطعاً على نفع الدعاء والندور، فهي تمثل جانباً واحداً من الحقيقة، وهناك الكثيرون من الناس الذين دعوا وندروا ثم غرقوا فلم تعلق لوحاتهم في المعبد طبعاً. ولهذا فليس من الجائز ان نأخذ اللوحات المعلقة وحدها بعين الاعتبار، حيث نجعلها مقدمة لقياسنا للنطقي، ونهمل امر اللوحات التي لم تعلق لغرق اصحابها.

يقول احمد امين وزكي نجيب محمود: " كانت للفلسفة طوال القرون الوسطى تقوم على اساس خطأ لا يمكن ان تؤدي الى علم جديد، فقد اتخذت القياس للنطقي سبيلاً لتأييد للذاهب والآراء، والقياس المنطقي وسيلة عقيمة في كثير من وجوهه لأنك مضطر ان تسلم بمقدماته تسليماً لا يجوز فيه للشك، فمهما امعنت في البحث والاستنتاج فالت محصور في حدود المقدمات التي سلّمت بها باديء بدء... " (9).

أمثلة أخرى:

مجمل القول ان القياس للنطقي كان سبباً مهماً من اسباب تاخر العلم في القرون الوسطى. وهو قد كان بوجه خاص من اهم العوامل المعرّقة لنمو علم الاجتماع. فالباحث الاجتماعي كان غير قادر ان يخرج إلى الناس يدرسهم كما هم عليه في الواقع. إنه مضطر ان يستنبط ويقيس لا ان يبحث ويستقرىء. ولهذا تضيق من بين يديه للمحات للخلاقة التي تزخر بها وقائع المجتمع.

خذ مثلاً ما فعل الفارابي في مدينته الفاضلة. فهو يضع لصالح المدينة وسعادتها شرطاً لازماً هو ان يكون لها رئيس كامل في صفاته المختطفة. من اين جاء الفارابي بهذا الشرط اللازم؟ إنه جاء به من مقدمة اختلقها لاختلاقاً ثم قيد تفكيره بها فلا يستطيع ان يجيد عنها. إنه يقول: إن المدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح، ولما كان العضو الرئيسي في البدن هو القلب وبصلاحه تصلح بقية الأعضاء، فلا بد ان يكون في المدينة الفاضلة رئيس فاضل كذلك، وإلا فلن للمدينة تسير في سبيل الهلاك (10).

ان النتيجة التي توصل إليها الفارابي وأمن بصحتها إيماناً قاطعاً، لا يمكن ان يكون لها اي وجه من الصحة ما لم تكن للقمة صحيحة. وهنا تكمن المشكلة. فالمقدمة قائمة على اساس التشبيه بين المدينة والبدن. وكيف يمكن ان نتثبت من

صحة هذا التشبيه. يبدو ان الفارابي يعتقد بان هذا التشبيه امر بديهي ومما تقتضيه الضرورة العقلية. ولعل الفارابي جلس في برجه العاجي يتأمل فنادى به تامله إلى اصطلاح هذه "البديهية"، وهي في الحقيقة ليست سوى خيال قائم على اساس غير واقعي.

لنأت بمثل آخر، وهو من فخر الدين الرازي الفقيه المعروف. فقد كتب هذا للرجل كتاباً في علم الفراسة قال فيه: "للفراسة عبارة عن الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة. وتقرير هذا الكلام أن الزاج إما أن يكون هو النفس وإما أن يكون آلة النفس في أفعالها. وعلى كلا التقديرين فالخلق الظاهر والخلق الباطن لا بد أن يكونا تابعين للمزاج، وإذا ثبت هذا كان الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن جازياً مجزئ الاستدلال بحصول أحد المتلازمين على حصول الآخر. ولا شك انه نوع من الاعتبار صحيح⁽¹¹⁾".

تظهر في هذا الكلام معالم الاستنباط القليسي ظهوراً واضحاً وفيه يظهر الخطأ الذي يؤدي إليه هذا الاستنباط. ان الرازي يريد ان يبرهن على ان علم الفراسة قائم على اساس صحيح. وهذا العلم كما نلت الأبحاث الاجتماعية الحديثة هو من أبعد العلوم القديمة عن الصواب. فقد ثبت الآن ان ليس هناك أية علاقة مباشرة بين اخلاق الإنسان وبين ملامح وجهه او شكل بدنه. وقد كان الرازي وامثاله من علماء الفراسة القديمة يؤكدون على وجود مثل هذه للعلاقة المباشرة.

يقول الرازي، ان راضة البهائم يستدلون بالصفات المحسوسة للخيول والبغال والحمير ولسائر الحيوانات التي يريدون رياضتها على اخلاقها الحسنة والقبیحة، فإذا كان هذا المعنى ظاهر الحصول في حق البهائم والسباع والطيور فلان يكون معتبراً في حق الناس أولى. والرازي يقول أيضاً، ان اصول هذا العلم مستندة إلى العلم الطبيعى وتقاريعه مقززة، وكان مثل الطب سواء بسواء، فكل ملعن يذكر في هذا العلم فهو بعينه متوجه في الطب...

لا ندري كيف اتيح للرازي ان يتثبت من صدق هذه للخدمات التي أوردها. فهو تارة يقول، ان الزاج إما أن يكون هو النفس أو يكون آلة النفس في أفعالها. وهو تارة اخرى يقول، ان علم الفراسة ما نلم صحيحاً في عالم الحيوان فمن الأولى ان يكون كذلك في عالم الإنسان. وهو تارة اخرى يقول، ان علم الفراسة مستند على العلم

الطبيعي كالطلب. إن هذه المقدمات على أي حال إن كانت تعد بديهية في نظر الرازي فهي لا يمكن أن تعد بديهية في نظر الباحثين الحديثين. إنها بالأحرى قد تعدّ في نظرهم سخيفة.

ولكي ندرك مدى الخطأ في آراء الرازي نورد فيما يلي بعض النتائج التي توصل إليها باقيسته المنطقية. يقول الرازي،

- من كان لحجم الوجه فهو كسلان جاهل. هذا الدليل مأخوذ من الثيران.
- من كان صغير الوجه فهو رديء خبيث ملق. هذا الدليل مأخوذ من القروء.
- من كان طويل الوجه فهو وقح، هذا الدليل مأخوذ من الكلب.
- من كان نحيف الوجه فهو مهتم بالأمور لأن كثرة الأفكار توجب الليبوسة.
- من كانت أصابعه منتفخة ولونجه ممثلة فهو غضوب لأن الإنسان في وقت الغضب هكذا يكون.

تبيع الوجه لا يكون حسن الخلق إلا نادراً لأن الزاج للوجوب للخلق الظاهر والخلق الباطن واحد. فلذا كان ذلك الزاج كاملاً ظهر أثر الكمال في الظاهر والباطن معاً وإن كان ناقصاً ظهر أثره كذلك⁽¹²⁾.

شخصية المناطقة؛

ولم يقتصر تأثير القياس المنطقي على المجال العلمي فقط بل تعدى أثره إلى الناحية الشخصية في حياة أصحابه. فقد أصبح القياس لدى البعض منهم كانه العوبة في أيديهم يوجهونه حسبما تهوى نفوسهم أو تبتغيه مصالحهم المؤقتة. والمعروف عن بعض المناطقة أنهم كانوا بارعين في توجيه اقيستهم للمنطقية بحيث يستطيعون فيها ان يأتوا بالبراهين "القاطعة" لتأييد رأي من الآراء وتأييد نقيضه في الوقت ذاته. والظاهر ان معلوماتهم للوسعة تساعدهم على الحصول على المقدمات التي يبتغونها من أي نوع كانت، فلذا عجزوا عن الحصول عليها من القرآن لجأوا إلى الحديث، وإذا لم يجدوا ذلك لجأوا إلى أقوال الحكماء أو الأمثال الدارجة أو غيرها. أما إذا شعروا بالعجز في هذا المجال أيضاً، فهم لا يترددون ان يخطئوا

لأنفسهم مقدمات عقلية فيعتبرونها من البديهيات القاطعة التي اتفق على صحتها العقلاء. والويل لمن يتصنّع لهم بالنقد أو الاعتراض، إذ هم قادرون على مهاجمة المعترض بأقيستهم للمنطقية فيخزونه أو يفحّمونه.

يمكن القول بأن الجاحظ كان من هذا الطراز قليلاً أو كثيراً، فقد رأيناه يكتب في كثير من الأمور ويكتب فيما يناقضها أيضاً، فقد كتب رسالة في مدح النبيذ وأخرى في ذمه، وكتب رسالة في مدح الكتّاب وأخرى في ذمهم، وكتب رسالة في مدح الوزّاقين وأخرى في ذمهم. وكان لا يبالي أن يفضل علماً على غيره من الصحابة تارة، ويؤخّره عنهم تارة أخرى، وقد يحتج لبعض الطوائف الدينية على خصومها، ثم يعكس الآية بعد ذلك فيحتج لخصومها عليها.

من طريف ما يروى عنه في شأن ولعه بالأقيسة المنطقية أنه اجتمع ذات يوم مع ابن ماسويه الطبيب على مائدة أحد الوزّاء فقدّمت الأطعمة، وكان فيها سمك ومضيرة. والمضيرة طعام يطبخ باللبن الحامض، وكان المعروف عند أطباء ذلك الزمان أن أكل المضيرة مع السمك مضر بالصحة. فنصح ابن ماسويه الجاحظ بأن لا يجمع بينهما في الأكل. فلم يسمع الجاحظ نصيحته، وأخذ يجالسه جدلاً منطقياً إذ قال، "أيها الشيخ، لا يخلو أن يكون السمك من طبع اللبن أو مضياً له، فإن كان أحدهما ضد الآخر فهو بواء له، وإن كانا من طبع واحد فلنحسب أنّا أكلنا من أحدهما إلى أن اكتفينا". فقال له ماسويه، "والله مالي خبرة بالكلام، ولكن كل يا أبا عثمان، وانظر ما يكون في غد". فكل الجاحظ معلناً فأصيب بالفلج في ليلته، وقال، "هذه والله نتيجة القياس للحال!" (13).

إن هذه القصة قد تكون صحيحة أو غير صحيحة. إنما هي على أي حال غير مستبعدة لما نعرف عن الجاحظ من ولع بالقياس المنطقي. والقصة على فرض صحتها قد تكون مثلاً جيداً للخطأ الذي يتورط فيه المناطقة بأقيستهم، فقد يكفي فيها أن تؤدي بهم إلى الفالج!

من الأخطاء التي يتورط فيها المناطقة أحياناً كثيرة، من جراء اعتمادهم الكلي على القياس المنطقي، أنهم يتسرعون في تكتيب كل خبر غريب غير مألوف لديهم. وقد شهدنا ذلك منهم مراراً في زماننا. من جملة ما أنكره في هذا الصدد أنه عندما ظهر للدواعي لأول مرة في العراق، منذ ربع قرن تقريباً، رايت رجلاً يسخر منه

ويسخر من الناس الذين يصدقون به. كان يقول عن الليناع انه بضاعة تجارية اريد بها الغش والضحك على النعقون، والا فليس من اللعقول ان يلتقط الليناع صوتاً منبعثاً من بلد بعيد، ولو كان الليناع صائفاً لاستطعنا ان نسمع به صوت الحاج محمد الساكن في قرية النجيل. ان هذا الرجل لا يختلف في قياسه للنطقي عن الرازي او الفارابي او الجاحظ. فهو يأتي لولاً بمقدمة يقول فيها، ان سماع الصوت من بلد بعيد امر غير معقول. ثم يلخذ باستنباط النتيجة المطلوبة منها. ولست انري مانا قال الرجل حين شهد الطفاز بعد ذلك بزمان قصير. احس انه رضى للامر الواقع وانرك بان قياسه للنطقي لا يلائم الحياة الغربية التي يعيش فيها.

وحدث مثل هذا لجد كاتب هذه السطور، وكان معروفاً بنزعته للنطقية. قيل له ذات يوم ان الافرنج لاخترعوا عربة تطير في الهواء وهي مصنوعة من الخشب والحديد واسمها "طيارة". فقال ان هذا امر غير معقول بتاء، ثم التفت إلى مطرقة كانت مطروحة بالقرب منه، وكله اراد ان يجعل منها مقدمة لقياسه للنطقي، فقال، "هذه مطرقة مصنوعة من الخشب والحديد، فهل من الممكن ان تطير؟...". فقال الحاضرون، لا- وصدقوا بقوله. وما هي الا سنوات معدودة حتى كانت الحرب العالمية الاولى وحلقت في سماء بغداد طائرة ترمي الناس بالقلابل. عند هذا اخذ جنكي ينظر في السماء وهو حائر لا يدري ما يقول.

وروى لي احد الثقات انه كان مرة في مضيف شيخ من شيوخ العشائر في الفرات الأوسط، واخذ يتحدث للشيخ وضيوفه عن الخلاجة وكيف انها تجرد الأشياء وتنتج اللطج بوساطة الكهرباء. فهبّ احد الحاضرين وكان من رجال الفقه والمنطق، وكله اراد ان يظهر مقدرته العلمية للحاضرين، فقال، ان هذا امر مستحيل، وكان جدله قائماً حسب القياس التالي:

(1) الشيء الحار لا يمكن ان ينتج البرودة ... (مقدمة كبرى).

(2) للكهرباء شيء حار... .. (مقدمة صغرى).

(3) للكهرباء لائن لا يمكن ان تنتج البرودة ... (نتيجة).

قال الراوي، فشعرت بالخرى والفشل تجاه هذا للنطق للفهم.

الخلاصة التي نستخلصها مما سلف أن القياس للنطقي الذي كان الناس يستخدمونه في جيلهم في القرون الوسطى، ولا يزال الكثيرون منهم يستخدمونه حتى يومنا هذا، لا يصلح منهجاً للبحث العلمي وللكشف عن الحقيقة. إنما هو يصلح بالأحرى سلاحاً بيد الإنسان يستخدمه للدفاع أو الهجوم كما تقتضيه عواطفه أو مصالحه أو عقائده. إنه كما قال أحد الباحثين للمعاصرين، وسيلة يستطيع الإنسان أن يبرهن بها على صحة شيء وعلى صحة نقيضه أيضاً⁽¹⁴⁾.

مبادئ المنطق الأرسطي

تحدثت آنفاً عن صفتين من صفات للمنطق الأرسطي هما كونه صورياً واستنباطياً. وأريد الآن أن اتحدث عن المبادئ أو الأسس التي يركز عليها للمنطق.

من دراساتي للمنطق الأرسطي أستطيع أن استنتج أن له ثلاثة مبادئ أساسية، هي:

- (1) مبدأ العقلانية.
- (2) مبدأ السببية.
- (3) مبدأ اللاهية.

ولعل من الجدي أن أشرح كلا من هذه المبادئ بإيجاز لما لها من علاقة وثيقة بثورة ابن خلدون على للمنطق الأرسطي. وسأدرى في الفصل القادم كيف أن بعض مفكري الإسلام حاولوا انتقاد هذه المبادئ فمهدوا الطريق لابن خلدون في هذا الصدد.

لنبداً أولاً بمبدأ العقلانية. وهو يعني الثقة المطلقة بالعقل وبمقدرته على اكتشاف الحقيقة. فقد كان الفلاسفة يعتقدون أن هناك طريقتين للمعرفة لا ثالث لهما هما الحس والعقل، أما الحس فهو معرض للخطأ دائماً، ولم يبق إذن من طريق للمعرفة الصحيحة إلا طريق العقل.

يقول ابن مسكويه،

"... فإن النفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الحواس، فلها من نفسها مبادئ آخر وإفعال، لا تأخذها عن الحواس البتة، وهي المبادئ

الشريفة العالية التي تنبئ عليها القياسات الصحيحة. وذلك انها إذا حكمت انه ليس بين طرفي الحقيقة واسطة، فإنها لم تأخذ هذا الحكم من شيء آخر، لأنه أولى، ولو أخذته من شيء آخر لم يكن أولياً. وايضاً فإن الحواس تترك للحسوسات فقط، وأما النفس فإنها تترك اسباب الاتفاقات واسباب الاختلافات التي من للحسوسات، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ولا آثار الجسم. وكذلك إذا حكمت على الحس انه صدق أو كذب فليست تأخذ هذا الحكم من الحس، لأن الحس لا يضاد نفسه فيما يحكم فيه. ونحن نجد النفس العاقلة فبما تترك شيئاً كثيراً من خطأ الحواس في مبادئ أفعالها وترد عليها لحكامها. من ذلك ان البصر يخطئ فيما يراه من قرب ومن بعد...» (15).

خلاصة رأي ابن مسكويه هذا الذي هو رأي جميع الفلاسفة القنمى تقريباً، ان العقل له مقدرة طبيعية في الحكم على الحسوسات وتبيان الخطأ والصواب منها، وهذه القدرة ليست مستمدة من الحواس إنما هي متبعة من العقل نفسه.

ان هذا هو الذي جعل الفلاسفة يستنكرون من النزول إلى مستوى الأمور الحسوسة ليستقرأوا الحقائق منها كما يفعل علماء العصر الحديث، بل هم يكتفون بما يأتي به التفكير للجرد من كليات عقلية عامة ويستنبطون منها النتائج المطلوبة، وهنا قد يعترض عليهم معترض فيقول: من أين جاكم هذا اليقين أو الثقة المطلقة بصحة ما يأتي به العقل من كليات عامة؟ ومن يدريكم فريماً كانت هذه الكليات العقلية معرضة للخطأ كتعرض الحسوسات له؟

لقد وجه الغزالي هذا الاعتراض فعلاً. فكان جواب ابن رشد عليه انه قال: "من المعروف بنفسه عند الجميع ان هاهنا سبيلاً يفضي بنا إلى الحق ولن إدراك الحق ليس بممتنع علينا في أكثر الأشياء. والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا وقفنا على الحق في كثير من الأشياء وهذا يقع به اليقين لن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضاً على ذلك ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق. فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعاً لكان التشوق باطلاً، ومن المعترف به انه ليس هاهنا شيء يكون في أصل الجبلية والخلقة باطلاً" (16).

الفريب ان ابن رشد يحاول البرهنة على صحة الكليات العقلية عن طريق هذه الكليات نفسها، فهو يقول: إننا ما دمنا نتشوق إلى معرفة الحق فلا بد ان يكون

إدراك الحق ممكناً. ويرهانه في ذلك، أنه لايجوز أن يكون هناك في أصل الجبلية والخلق شيء باطل. فإذا سلناه، من أين جنت بهذه الكلية العامة؟ قال، إنها من الأمور المعترف بها، أي أنها من الأمور التي لجمع على بدايتها العقلاء.

مهما يكن الحال، فإن الفلاسفة العقلانيين كانوا في مختلف أطوارهم يستهينون بأمر الحس إذ هو في نظرهم لا يوصل إلى الحقيقة المطلقة، وليس من سبيل للوصول إليها عندهم إلا سبيل العقل على شرط أن لا يستعين في ذلك بالحس على أي وجه من الوجوه.

كان فلاسفة الإغريق بصفة خاصة يحتقرون كل ما من شأنه استخدام الحواس. وهو احتقار مرجعه في أغلب الظن إلى احتقار الجسم بالنسبة للعقل، حيث كانوا يعتقدون بأن الجسم كتلة مادية فانية بينما العقل كائن روحاني خالد. ولهذا كانوا يقدرون من يستخدم عقله أكثر مما يقدرون من يستخدم جسمه. فالمفكر أفضل من العامل. وقد اقترح أفلاطون أن يتولى قيادة الناس "فيلسوف"، وكان من افحش الأخطاء السياسية في نظره أن يشترك "عامل" في إدارة الحكم. وعندما نبغ أرخميدس في العلوم التجريبية وصنع الآلات اعتبروا عنه بأنه اضطر إلى ذلك اضطراراً، كان اشتغاله بصنع الآلات عمل لا يليق بالرجل للفكر من الطبقة العالية⁽¹⁷⁾.

إن هذا كان من الأسباب الفعالة التي جعلت الإغريق القدماء وكذلك المسلمين من بعدهم، يذنبون في العلوم الرياضية بوجه خاص ويصلون بها إلى درجة عالية من الإتقان. فهي علوم عقلية محضة، أو هي حسب التعبير المطلق "صورية" وليست "مادية" أو حسية. والواقع أن العلوم التجريبية لم تتقدم في العصر الحديث إلا بعد أن هبطت للذعة "العقلانية" عن عرشها القديم وأخذت الذعة للمادية الحسية تحل محلها قليلاً أو كثيراً.

ومما يجبر ذكره هنا بهذا القول لا نريد أن نتقص من قيمة الذعة العقلانية أو نجريها من كل اثر حميد في تاريخ الفكر البشري. إن الذعة العقلانية لا نعرف قيمتها الحقيقية، كما قال الأستاذ مارتنديل إلا إذا نظرنا إليها في ضوء الزمن الذي نشأت فيه. فهي قد نشأت لأول مرة في التاريخ عند الإغريق القدماء يوم كان للتفكير الخرافي، أو ما يسميه مارتنديل بالتفكير "الديني - السحري"، مسيطراً

على انهان الناس. فالنزعة العقلانية إنن خطوة تقدمية بالنسبة لذلك التفكير. ومن هنا صح القول بأن المنطق الأرسطي كان إنجازاً رائعاً في زمانه حارب الخرافات ودفع الناس نحو الاعتماد على العقل⁽¹⁸⁾.

والحق ان النزعة العقلانية لا تزال حتى يومنا هذا ذات اهمية لا يستهان بها، هذا إذا علمنا بأن كثيراً من الشعوب لا تزال تعيش في جهل وخرافة، وإن العلاج الابتكاري لها هو ان نشجع فيها التفكير للنطقي والنظر في الأمور بمنظار العقل. ان النزعة العقلانية لا تضر التفكير إلا في الشعوب التي نمت فيها العلم وتطورت الحضارة، إذ هي عند ذاك تعرقل فيهم النظر التجريبي الواقعي. أما الشعوب الجاهلة فهي في حاجة إلى النزعة العقلانية أولاً وذلك بمثابة التمهيد لنمو النزعة العلمية الحديثة فيها.

مبدأ السببية:

نأتي الآن إلى شرح للمبدأ الثاني من مبادئ المنطق الأرسطي، وهو مبدأ السببية، او ما يسمى أحياناً بمبدأ العلية. ومعناه ان جميع حوادث الكون تخضع لقانون صارم هو تعاقب السبب والنتيجة، او العلة والعلول. فالحوادث بهذا الاعتبار لا تقع اعتباطاً او من جراه إرادة واعية. فهناك ارتباط ضروري بين الحدث وسببه. فإذا مشت النار مثلاً شيئاً قابلاً للاحتراق، وفي وضع مساعد للاحتراق، فلا بد للشيء ان يحترق، ولا مفر من ذلك في كل زمان ومكان.

ان مبدأ السببية هذا قد نعتبره اليوم أمراً بديهياً لا يصح للجدل او الشك فيه. ولكنه في الواقع، كما قال الأستاذ كلسن، ليس كذلك. فالشعوب البليانية لا تفهمه ولا تعدّه بديهياً⁽¹⁹⁾. .. فإذا التهيت النار فجأة في شيء اسرع الرجل البلياني إلى تحليل ذلك بسحر ساحره، او فعل روح اروايت ان تقوم به انتقاماً من شخص معين، ان من الصعب على الرجل البلياني ان يبحث عن السبب للمادي لالتهاب الشيء كما يفعل للتمنون

حدث مرة في إحدى القبائل البليانية ان اكل تمساح امرأتين منهم، واستطاع رجل متمكن كان يعيش بيدهم ان يعثر على التمساح ويقتله حيث وجد حلى للرايتين في بطنه. وهذا دليل قاطع على ان التمساح كان قد اكلهما، ولكن العقلية البليانية لا

تستطيع أن تفهم هذا البليل أو تقبله. فالتماسيح لا تعتدي على لحد قط، اما للرايان فقد قتلها ساجر حيث استخدم التماسح في سبيل خطفهما، وقد اخذ للتماسح حليهما لجرة له على ذلك (20).

نستطيع ان نقول عن مبدأ السببية مثلاً قلناه عن مبدأ العقلانية، هو ان اكتشافه كان خطوة تقدمية في زمانه، ولكنه اصبح فيما بعد من القيود التي تعرقل سير التقدم العلمي، فإذا حدث حادث لسبب غير معروف لجا للناطقة إلى إنكاره وتكذيبه حالاً، فالحادث قد يكون واقعياً شهده الكثير من الناس، ولكن الناطقة لا يصدقون به ما داموا لا يعرفون سببه، إنهم لا يدركون ان الأسباب قد تكون أحياناً من اسرار الطبيعة الخفية التي لم يكتشفها العلم بعد. لقد اعتادوا على تحليل الحوادث بالأسباب التي تقبلها عقولهم فقط، غير ليرين ان عقولهم محدودة، وربما اكتشف العلم ما يجعل الحادث الذي هو مستحيل في نظرهم أمراً ممكناً.

إن هذه اللزعة لا تزال تسيطر على انهام الكثير من المتعلمين، لاسيما في البلاد العربية، وطالما وجدناهم يستنكرون المواضيع التي اخضعت للبحث العلمي حديثاً، كالتنويم المغناطيسي وتناقل الأفكار وتنبؤ الأحلام وما اشبه، بحجة انها من الأمور الخرافية او الميتافيزيقية التي لا يمكن تحليلها تحليلاً مادياً.

لقد اكتشفت العلماء في الغرب، مثلاً، حوادث وقرائن تتل على وجود تناقل الأفكار بين شخص وآخر من غير وساطة مادية معروفة بينهما. إنهم لم يستطيعوا ان يكتبوا تلك الحوادث، لأنها واقعية يمكن إخضاعها للتجريب العلمي، فافترضوا ان هناك امولجاً كهربائية مغناطيسية لم يكتشفها العلم ربما كانت هي السبب في هذا التناقل. وهذا هو شان العلم الحديث يوماً، إذ هو لا ينكر الوقائع لمجرد جهله بأسبابها. ولكن بعض المتعلمين لم يقبلوا بهذا الرأي لأنهم اعتادوا ان يكتبوا كل امر لا تستطيع عقولهم تحليله.

من الأمثلة على ذلك موقف بعض المتعلمين في العراق تجاه كتاب "خوارق اللاشعور" الذي اصدرته عام 1952. فقد حاولت في هذا الكتاب تلخيص أحدث الآراء التي توصل إليها العلماء في الغرب في موضوع تناقل الأفكار وغيره. فشذوا عليه حملة شعواء واعتبروه كتاباً يدعو إلى الخرافة ويقوم على أساس غير علمي.

وتجدنت الحملة مرة أخرى عندما اصدرت كتاب "الأحلام بين العلم والعقيدة" في عام 1959 .

وكان من نتائج الجدل الذي نشب حول هذا للكتاب الأخير، نقاش ظهر على صفحات مجلة "الثقف" البغدادية، بيني وبين أحد الزملاء من أساتذة الجامعة. فكان رأي الزميل، أن تتناقل الأفكار امر غير ممكن من الوجهة العلمية، وإن العلم لم ولن يتوصل إلى شيء منه لأنه من الأمور التي تقوم على أسس ميتافيزيقية.

وكان جوابي عليه، ان العلم لا يعرف الحزم واليقين والقطع. شأن العلم أنه يشك ويظن، ولكنه لا يقطع ولا يجزم، لأنه لا يعرف جميع أسرار الطبيعة، وربما اكتشف في المستقبل من تلك الأسرار ما يجعلنا نغتر كثيراً من أحكامنا الراهنة⁽²¹⁾.

من غرائب المصادفات حقاً أنه لم يمض على هذا للجدل غير مدة قصيرة حتى وردت الأخبار العلمية تقول بأن جامعة ليندجراد في روسيا اخذت تعني بامر تناقل الأفكار وتقوم ببعض التجارب فيه. ويشرف على هذه الدراسة البروفسور ليوند فاسليف، رئيس قسم الفلسفة في جامعة ليندجراد. وقد صرح فاسليف للصحفيين قائلًا، "نعم، نحن لا نعرف تعليلاً لهذه الظاهرة النفسية، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن مثل هذا التعليل غير موجود. إن فعلية الدماغ هي إشعاع فيزيائي. وهذا الإشعاع ضعيف جداً إلى درجة لا يمكن الإحساس به فيها ولكنه فيما يبدو قد ينتج في بعض الحالات تأثيراً على دماغ آخر. وليس ذلك من الأمور للاستحيلة. إن الاتجاه العلمي للتحقيق سوف يحل هذا اللغز في الدهلة".

وعندما سأله أحد الصحفيين قائلًا، اليس تناقل الأفكار خلعاً؟ ابستم فاسليف وقال: لقد مر علينا زمن كان فيه التتويم للغناطيسي يعدّ خلعاً، واليوم يستعمل في معالجة بعض الأمراض⁽²²⁾.

خلاصة ما أريد قوله في هذا الصدد، أن مبدأ السببية قد يكون مبدأ صحيحاً في أساسه الطبيعي، ولكن بعض للفكرين قد يتمسكون به إلى درجة تجعلهم يكتبنون الوقائع للشهوة لجرد أنهم لا يعرفون تعليلاً مائياً لها. وحين نقرأ المؤلفات الفلسفية والكلامية التي زخرت بها العصور الوسطى نجدها تستخدم مبدأ السببية في إنكار كثير من الأمور التي ظهرت صحتها في العصر الحديث.

مبدأ الماهية:

ولدت الآن إلى المبدأ الأخير من مبادئ المنطق الأرسطي وهو مبدأ الماهية. وهذا المبدأ في مجمله يقول بأن الشيء ماهية ثابتة لا يمكن أن تتغير أو تتناقض مع نفسها. ويتضمن المبدأ ثلاثة قوانين هي التي تعرف عند المناطقة باسم "قوانين الفكر" وهي كما يلي:

(1) قانون التاتية (law of identity).

(2) قانون عدم التناقض (law of contradiction).

(3) قانون الوسط المرفوع (law of excluded Middle).

وتعتبر هذه القوانين وجوهاً مختلفة لمبدأ الماهية. فالقانون الأول ينص على أن الشيء هو هو، أي أنه في حقيقته لا يتغير بمرور الزمن، ذلك أن فيه خصائص ومميزات تبقى ثابتة خلال التغير. فلنا حكمنا على الشيء مثلاً أنه حسن فإن هذا الحكم لا بد أن يظل صحيحاً إلى الأبد. أما القانون الثاني فينص على أن الشيء لا يمكن أن يجتمع فيه النقيضان. فهو مثلاً إما حسن أو قبيح ولا يمكن أن يكون حسناً وقبيحاً في آن واحد. أما القانون الثالث فينص أن ليس هناك وسط بين النقيضين. فمن الأشياء ما يكون حسناً مثلاً ومنها ما يكون قبيحاً، ولا مجال بينهما لشيء ثالث ليس بالحسن ولا بالقبح⁽²³⁾.

كان فلاسفة الإغريق يعتقدون بأن الشيء الحقيقي هو الذي لا يتغير وأن وجود التغير فيه دليل على وجود النقص في كينونته. ولهذا فإن المعرفة بمعناها الكامل لا تقوم إلا على الأشياء الثابتة التي لا تقبل التغير⁽²⁴⁾. وكان افلاطون يعتقد أن اجتماع الأضداد في الأشياء الجزئية مما يخفضها في سلم الوجود. فما دام الشيء الولود قد يكون كبيراً وصغيراً، أو حاراً وبارداً، في وقت واحد، إذن فهو موجود وغير موجود في وقت واحد، وإذن فهو من الأشياء للتغيرة المعرضة للصيرورة وليس هو من الحقائق الثابتة الخالدة⁽²⁵⁾. وهذا مما دعا افلاطون وإمثاله من الفلاسفة القديمى إلى التعالي عن معرفة الأشياء الجزئية التي تزخر بها الحياة وإلى التطلع إلى الأفكار للطلقة التي لا تتغير ولا تتناقض. أنهم لا يحبون أن يعرفوا أشياء ناقصة في كينونتها.

يوصف المنطق القديم أحياناً بأنه " منطق الكينونة "، وذلك بالمقارنة إلى منطق العلم الحديث الذي يوصف بأنه " منطق الصيرورة ". فالكون كله، بمختلف ظواهره، ينظر إليه الآن باعتباره في صيرورة دائية وتتغير مستمر. ونحن لا نستطيع ان نفهم الأشياء فهماً واقعياً إلا إذا نظرنا إليها بمنظار التغير والصيرورة.

يجوز القول ان من اعظم الفلاسفة الذين ساهموا في إنشاء منطق الصيرورة الحديث هو هيغل. فقد كان من رايه ان الشيء لا يمكن ان يقوم بناته حسبما يقول به مبدا اللاهية، إنه لا بد ان يحتوي على نقيضه في صميم تكوينه، وبوجود هذا للتناقض في تكوين الشيء يظهر عليه التغير والصيرورة. وهذا هو الذي جعل الكون في حركة متصلة لا تهدأ أبداً. لقد بنى هيغل نظريته على اساس ان التناقض أصيل في طبيعة الأشياء، وبهذا هدم جزءاً كبيراً من للمنطق القديم الذي قام على اساس عدم التناقض.

جاء بعد هيغل داروين بنظريته المشهورة في التطور، فاضاف إلى الطنبور نفمة جديدة - كما يقول للثل العربي. لقد اصبح مفهوم التطور " موضة " العصر بعد داروين، فكل شيء في تطور او صيرورة لا نهائية لها. وكان سبب التطور عند داروين هو التنازع. وهذا لا يختلف في اساسه المنطقي عن مفهوم التناقض الذي جاء به هيغل. وبذلك كملت الصورة في الألمان، حيث لم تبق فيها أهمية للحقائق الدائمة المطلقة التي كان يتفنى بها المناطقة القديمة.

لقد كان للمنطق في الماضي فوتوغرافياً فاصبح الآن سينمائياً، وكان سكودياً فصار حركياً⁽²⁶⁾. ولا يخفى ما لهذا التحول في المنطق من اثر كبير في نشوء العلوم الاجتماعية بصورة عامة وفي نشوء علم الاجتماع بصفة خاصة، فالظواهر الاجتماعية ليست ثابتة او مطلقة. إنها تتغير باستمرار من جهة، وهي من الجهة الأخرى، ذات وجوه مختلفة، كل فريق من الناس ينظر إليها من ناحيته الخاصة، فمنهم من يراها حسنة ومنهم من يراها قبيحة، ومنهم من يراها بين بين، على درجات متفاوتة. والناس لا يمكن ان يتفقوا على رأي واحد في ذلك. فلهم من اختلاف مصالحهم وعواطفهم وتقاليدهم وعقدهم النفسية، ما يجعلهم مختلفين دوماً. على هذا الدوال تسير الحياة الاجتماعية، ولا بد ان يريد ان يفهمها فهماً صحيحاً ان ينظر إليها بمنظورها.

هوامش الفصل الأول:

- (1) حرف هذا المنطق بأسماء شتى، فهو قد يسمى بالمنطق القديم، أو التقليدي، أو الأرسطي، أو الإغريقي، أو الصوري، أو غير ذلك. ولم نحب أن نقصر في هذا الكتاب على اسم واحد من تلك الأسماء، بل تركنا الأمر يجري كما تقتضيه القرينة في كل موضع يرد فيه ذكر للمنطق. وربما اضطررنا أحياناً أن نذكر اسم المنطق مجرداً ونسب به المنطق القديم.
- (2) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة القديمة، (القاهرة 1958)، ص 238 .
- (3) جميل صليبا وكامل عباد، المنطق وطرائق العلم العامة، (بيروت 1948)، ص 60 - 61 .
- (4) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 211 .
- (5) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة 1960)، ص 9 .
- (6) أبو بكر بن العربي، التواضع من القواصم، (تحقيق محب الدين الخطيب)، القاهرة 1371 هـ، ص 232 .
- (7) هبة الدين الحسين، نهضة الحسين، (النجف 1946)، ص 9 .
- (8) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة (القاهرة 1949) . ج 1 ، ص 64 .
- (9) المصدر السابق ، ص 61 .
- (10) علي عبد الواحد والي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، (القاهرة 1961)، ص 29 - 35 .
- (11) فخر الدين الرازي، كتاب القرامطة، (باريس 1939)، ص 4 - 5 .
- (12) المصدر السابق.
- (13) انظر في ذلك كتاب "أسطورة الأدب الرفيع" لكاتب هذه السطور، ص 227 - 278 ، وغيرها.
- (14) Henry Thomas, The Living World of Philosophy, (Philadelphia, 1946), P. 91.
- (15) أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق ، (بيروت 1961)، ص 10 .
- (16) عبيد الحارث، ابن رشد، (بيروت 1960)، ص 92 .
- (17) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، (القاهرة 1956)، ص 393 - 394 .
- (18) Don Martindale, The Nature & Types of Sociological Theory, (London 1961), P. 9 .
- (19) Hans Kelsen, Society & Nature, (London 1946) p. vii.
- (20) ليفي برهول، العقلية البدائية، (ترجمة الدكتور محمد القصاص ومراجعة الدكتور حسن الساعدي)، ص 42 ، 43 .
- (21) انظر تفاصيل النقاش في مجلة "لغف" البغدادية، أعداد : 15 ، 16 ، 17 ، 19 (العدد الثالث 1960).
- (22) Link Magazine, (Oct. 8. 1961) p. 29.
- (23) علي سامي الششار، المنطق الصوري، (القاهرة 1954)، ص 56 - 61 .
- (24) John Dewey, Logic, The Theory of Inquiry, (New York, 1938) P.34.
- (25) زكي نجيب محمود، غرالة الميتافيزيقيا، (القاهرة 1953) ص 153 .
- (26) Henry Thomas, op cit, p. 97

الفصل الثاني

المنطق الأرسطي في الإسلام

اختلف الباحثون في تعيين الزمن الذي بُني فيه بترجمة المنطق الأرسطي إلى اللغة العربية، فمنهم من جعله في العهد الأموي ومنهم من جعله في صدر العهد العباسي، ومهما يكن الحال فإن هذا المنطق أصبح له اثر كبير جداً في الثقافة الإسلامية. وانقسم المسلمون إزاءه إلى قسمين متضادين، فمنهم من اعتنقه بحرارة، وتعصب له، وعنه مكملاً للقرآن، ومنهم من انتقده وحاربه وجعله مرادفاً للزندقة حيث كان شعارهم، "من تمتلق فقد تزندق".

وليس مرادنا في هذا الفصل الإتيان بتفاصيل الجدل الذي نشب في الإسلام بين مؤيدي المنطق ومعارضيه. فذلك امر يصعب علينا الإحاطة به في هذا المجال. ونحن نكتفي من ذلك بذكر بعض النقاط التي لها صلة مباشرة بموضوعنا الزاهن حول ابن خلدون وموقفه تجاه المنطق الأرسطي.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الذين انتقدوا المنطق من المسلمين يختلفون في بعض الوجوه عن الذين انتقدوه في العصر الحديث. ففلاسفة العصر الحديث إنما انتقدوا المنطق الأرسطي في سبيل الدعوة إلى منطق جنيد هو منطق العلوم التجريبية والدراسات الواقعية، أما الذين انتقدوه من المسلمين فقد فعلوا ذلك في الغالب من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية والاحتفاظ بسلامتها في النفوس. وقد نستطيع أن نستنتي منهم في ذلك مفكراً واحداً هو ابن خلدون، فقد حاول هذا الفكر نقد المنطق

لكي يبين قصوره عن فهم الحياة الاجتماعية كما هي عليه في الواقع. وابن خلدون في هذا يشبه فلاسفة العصر الحديث شبيهاً لا يستهان به.

إن ابن خلدون، كما سنرى، استمد كثيراً من جذور نقده المنطقي من أسلافه، ولكنه حوّر أفكارهم وطوّرها بحيث جعلها ملائمة لتفكيره الاجتماعي الواقعي. وأهم من تأثر بهم ابن خلدون من هذه الناحية، فيما اعتقده، هم الغزالي وابن تيمية. والواقع أن هذين الرجلين هما أعظم من نقد للنطق الأرسطي في القرون الوسطى كلها، سواء في أوروبا أو في غيرها من البلاد الإسلامية. وهما وإن كانا قد نقدنا المنطق في سبيل غاية دينية بحتة، إلا أنهما قد توصلا من ذلك إلى آراء لا تقل من بعض وجوهها عن آراء الفلاسفة الحديثين.

وقبل أن أتحدث عن آراء الغزالي وابن تيمية أرى أنه من المستحسن أن اتحدث قليلاً عن رأي "الشكّك" الذين سبقوهم في نقد النطق، وكذلك عن رأي الجاحظ.

رأي الشكّك:

الشكّك جماعة عجيبة ظهرت في العالم الإسلامي، وكان أثرها في تفكيره وفي حضارته مشابهاً إلى حد كبير أثر السفسطائيين في الحضارة الإغريقية. وقد كتبوا في منهجهم الشكّي كتباً كثيرة إلا أنها انطقت ولحرقته، ولم يبق منها إلا ما نجده في كتب الدافقين لهذه الجماعة من عبارات منقوصة وآراء مشوهة. ونحن الآن لا نعرف أسماء أفرادها وشخصياتهم على وجه اليقين، وإن كنا نعدّ من بينهم صالح بن عبد القدوس اللزنسقي المعروف، وابن الراوندي الذي يتناقل اليفنديون نكاته للقدعة في حكمة الخالق، ومحمد ابن زكريا الرازي الطبيب للشهور.

كان الشكّك بوجه عام يستهينون بالجدل المنطقي الذي كان مسيطراً على انهماك المتكلمين في زمانهم ويبرونه سلاحاً في أيدي الفرق المتنازعة إذ هو لا يثبت حقاً ولا يوصل إلى يقين. وكانوا يقولون في ذلك، "كل ما ثبت بالجدل فيالجدل ينقض". ومن المحتمل جداً أن الغزالي قد اطلع على آرائهم واستفاد منها من الناحية السلبية.

يقول الشكّك، "إننا وجدنا للدينات والآراء والمقالات، كل طائفة تسعى إنها إنما اعتقدت ما اعتقدته عن الأوائل، وكل طائفة منها تناظر الأخرى فتتصف منها،

وربما غلبت هذه في مجلس، ثم غلبتها الأخرى في مجلس آخر، على حسب قوة الناظر وقدرته على البيان. فهم في ذلك كالتحاربين يكون الظفر سجالاً بينهم. فصيح أن ليس هاهنا قول ظاهر للقلبة، ولو كان لما أشكل على احد، ولما اختلفه الناس في ذلك كما لم يختلفوا فيما اركوه بحواسهم وبيئته عقولهم، وكما لم يختلفوا في الحساب، وفي كل شيء عليه برهان لائق... ومن المحال أن يبدو الحق إلى الناس فيعانونه بلا معنى، ويرضوا بالهلاك في الدنيا والآخرة بلا سبب، فلما بطل هذا صخ أن كل طائفة إنما تتبع إما ما نشأت عليه، وإما ما يخيل لأحدهم أنه الحق دون تثبيت ولا يقين... ونرى للجماعة الكثيرة قد طلبوا علم الفلسفة وتبحروا فيها، ووسموا أنفسهم بالوقوف على الحقائق وبالخروج عن جملة العامة، ونجد آخرين قد تمهروا علم الكلام، وأفنوا فيه دهرهم ورسخوا فيه، وفخروا بأنه قد لاح لهم الفرق بين الحق والباطل بالحجج، ثم نجدهم كلهم - فلسفيهم وكلامهم - مختطفين كالخلاف العامة وإهل الجهل بل أشد اختلافاً... فلو كان لبرهان حقيقة لما اختلفوا فيه هذا الاختلاف ولبان على طول الأزمان ومر الدهور. ونرى الفيلسوف أو للتكلم يعتقد مقالة، وينظر عليها ويعاندي من خلفاءه ويبقى على ذلك حياته، ثم تبدو له بادية فيرجع لشد ما كان عدوة لما كان ينصر، وينصرف ينظر في إفسادها، ويجاهد في إبطالها... فهل هذا كله على فساد الأدلة وتكافئها⁽¹⁾....

رأي الجاحظ:

تحدثنا عن الجاحظ في الفصل السابق وقلنا إنه كان مولعاً بالقياس المنطقي يستخدمه في الشيء وفي نقيضه. إنه كان على أي حال من أئمة المعتزلة، والمعتزلة بوجه عام من أكثر الناس استعمالاً للمنطق وإيماناً به. ولكن الذي ينبغي أن نذكره هنا أن الجاحظ لم يكن مقلداً للمعتزلة في كل أرائهم. فقد كان من أولى العقول المبدعة والثقافة الواسعة. وكثيراً ما رأيناه يخالف المعتزلة في بعض وجهات نظرهم.

هناك نظرية جاء بها الجاحظ وخالف بها المعتزلة⁽²⁾، وهي نظرية ذات أهمية غير قليلة في موضوع المنطق. ويؤسفنا أنها لم تحفظ بتفاصيلها كما جاء بها الجاحظ، فهي قد ضاعت أو اتلفت كما ضاعت كتب للجاحظ كثيرة. إنما بقي منها شيء يسير نجده في كتب النافقين للجاحظ أو المترجمين له.

والنظرية في مجملها تنقض النزعة العقلانية التي هي من مبادئ المنطق القديم كما أسلفنا. ويتبين لنا من دراسة البقية الباقية من النظرية أن الجاحظ يعتقد بأن العقل البشري لا يستطيع أن يرى الحقائق الخارجية رؤية صحيحة تامة، فهو محدود في مجال معين لا يستطيع أن يتعداه، مثله في ذلك كمثل البصر. فلت تنظر إلى الدنيا بعينك ولكنك لا تستطيع أن ترى بها كل الأشياء الموجودة، إذ أن بصرك محدود تحته الحواجز الكثيفة من جهة والمسافة البعيدة من الجهة الأخرى. وليس في مقدور إنسان إن أن يرى ما يراه إنسان آخر إلا إذا كان مجال البصر ليهما متماثلاً. وهذا هو شأن العقل. ولهذا قلن من الظلم أن نطالب الناس بأن يحكموا في الأمور حكماً متشابهاً. إن مجال عقولهم مختلف، ولا بد إن من أن تأتي أحكامهم مختلفة. وهذا أمر طبيعي لا مفر منه.

الجاحظ يوافق المعتزلة على قولهم بأن الإنسان قادر على توجيه إرادته كما يشاء، ولكن هذه القدرة لا تعني في رأي الجاحظ أن الإنسان قادر أن يفكر كما يشاء. فانت قادر مثلاً أن تفتح عينك أو تغلقها ولكنك مع ذلك لا تقدر أن ترى أبعد من مجال بصرك. وإذا كنت مصاباً بعمى الألوان فانت تريد أن تميز اللون الأحمر عن الأسود ولكنك غير قادر. وكذلك الأمر في التفكير فالإنسان يستطيع أن يفكر في الأشياء وأن يمتنع عن التفكير فيها، إنما هو غير قادر أن يفكر في أمور خارجة عن نطاق تفكيره، أو في أمور يعجز عقله عن استيعابها.

إن هذه النظرية الجاحظية رائعة حقاً وهي تقرب قريباً مما توصل إليه علماء الاجتماع الحديث في موضوع "اجتماعية المعرفة". ولو أن الزمن حفظ لنا النظرية بجميع تفاصيلها لربما وجدنا فيها ما يجعل الجاحظ أعظم من ابن خلدون من حيث روعة الدراسة الاجتماعية⁽³⁾. والظاهر أن هذه النظرية لم ترق في أعين الفقهاء والمفكرين فسعوا إلى إبطالها أو ضياعها

لعل من الأسباب التي جعلت الفقهاء يمتنعون من نظرية الجاحظ هو أنها تؤدي إلى القول بأن الكثير من الكفار غير مسؤولين عن كفرهم وإن الله لن يعاقبهم عليه. فالكافر الأمي الذي يعيش في قرية منعزلة مثلاً لا يعرف من العقائد غير العقيدة التي نشأ عليها، وهو إن لا يستطيع أن يفكر إلا في نطاق تلك العقيدة. إنه غير ملوم في ذلك وغير معاقب عليه. فله لا يكلف نفساً إلا وسعها. وفي رأي

الجاحظ ان الله لا يعاقب من الكفار إلا اولئك العائدين الذين يدركون الحق ولا يؤمنون به حرصاً على جاه او رئاسة مدينة او نحو ذلك من الأسباب⁽⁴⁾.

ان نظرية الجاحظ على أي حال كان لها اثر غير قليل في تفكير الغزالي وقد راينا الغزالي في كتبه يتقدمها تارة ويؤيدها أخرى. ومما قال الغزالي في شأنها، ان هذا الرأي ليس بمحال عقلاً ولو ورد به للشرع لكان جليلاً⁽⁵⁾، يبدو من هذا ان الغزالي يرى ان نظرية الجاحظ معقولة ولكنه يتخوف منها لأن الشرع لم يات بها. وارجح الظن عندي ان الغزالي استفاد من تلك النظرية من حيث لا يشعر، أي ان النظرية اثرت في تفكيره تأثيراً لا شعورياً ولعلها كانت من "الخمائر" التي تفاعلت في عقله الباطن فانتهجت في النهاية نقده اللهم للعقل وللنطق.

نقدية الغزالي:

ليس من اليسير التعرف على الغزالي من خلال سطور قليلة فقد كان الرجل ذا عقلية فذة يندر ان يظهر لها مثيل طوال اجيال متعاقبة. وقد سبق الغزالي زمانه في كثير من الآراء التي جاء بها. وقد كانت له شخصية غريبة تختلف عن شخصية غيره من الفقهاء أو الفلاسفة اختلافاً بدياً. قال القاضي ابن العربي: "اني رايت الغزالي في البرية وبهده عكازه وعليه مرقعة وعلى عاتقه ركوة، وقد كنت رايت في بغداد يحضر درسه اربعمائة عمامة من اكابر الناس وفضلائهم يأخذون عنه العلم. فنبت منه فلسمت عليه وقتلت له، يا إلهي، ليس تدريس العلم ببغداد خيراً من هذا؟" وكان رد الغزالي ان نظر إلى ابن العربي شزراً ثم تمتع ببعض الكلمات الصوفية والأبيات الشعرية، ومما قال، غزلت لهم غزلاً نقيفاً فلم يجد لغزلي نساجاً فكسرت مغزلي⁽⁶⁾.

يقول الغزالي إنه لم يجد لغزله النقيف من ينسجه فكسر مغزله وهذا يدل على مبلغ الألم الذي كان الغزالي يشعر به تجاه الجمود الذي كان يسيطر على إيمان معاصريه. والواقع ان الغزالي لقي في حياته من العنت والنقد للرير شيئاً كثيراً. وقد اتهمه خصومه بالزندقة من جراء الآراء الجديدة التي جاء بها⁽⁷⁾. شأنه في ذلك شأن الكثيرين من اللجنين الذين يولجھون معاصريهم بما لم يلقوه.

كان الاثر الذي أحدثه الغزالي في التفكير الإسلامي عظيماً جداً يندر مثيله. من

جملة هذا الأثر انه لغت انظار المسلمين إلى اعمية للنطق وإلى وجوب دراسته. ويعتبر هذا العمل من الغزالي نقطة تحول في موقف المسلمين تجاه النطق الأرسطي. فبعد ما كان أكثر الفقهاء ينظرون إلى النطق نظرة تحريم واحتقار، أصبحوا متأثرين بالغزالي يهتمون بدراسته ويستعملونه في علومهم المختلفة، ومنهم من عذ تعلم للنطق فرض كفاية على المسلمين (8).

من اقوال الغزالي المشهورة قوله، "من لا يحيط بالنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً". وكان من رأي الغزالي أن النطق ذو فائدة في جميع العلوم النظرية، عقلية كانت أو فقهية. وفائدته هي التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة (9).

وللإحاطة أن الغزالي يطلق على النطق في كثير من الأحيان أسماء أخرى كالحك والعيار والليزان. ويعتقد البعض أن الغزالي فعل ذلك لكي يتفادى غضب معاصريه من الفقهاء (10). في رأيي أن الغزالي فعل ذلك لغرض آخر. فهو قد سمى النطق بهذه الأسماء لكي يشير بها إلى أن النطق آلة ذات استعمال محدود، فهو كالليزان الذي توزن به أشياء معينة ولا يمكن استعماله في وزن أشياء أخرى.

إن الغزالي يعتقد أن للنطق يوضح استعماله في العلوم التي تحتوي على كليات عامة متفق على صحتها من قبل الناظرين فيها، إذ هم يستطيعون بواسطة النطق أن يستخرجوا الجزئيات من تلك الكليات. وهذا يقول الغزالي، "وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف به كلهم، فإنهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكن رفع الخلاف بالوزن" (11).

إن الغزالي يخطف في هذا عن للفلاسفة وللناطق القدامى الذين كانوا يتقنون بالنطق ثقة مطلقة ويؤمنون بصحة استعماله في جميع المجالات. ففي رأي الغزالي أن البرهان اللطفي قاصر عن أن يصل بالإنسان إلى اليقين في القضايا الإلهية والروحانية. فهذه القضايا هي أعمق وأعظم من أن تتركه عقولنا المحدودة. إنها خارجة عن نطاق البرهان اللطفي والنظر العقلي.

والغزالي ينمى على للتكلمين الذين يحاولون إقامة عقائدهم على أساس من العقل والنطق. الواجب في رأيه أن نقيم إيماننا الديني على أساس ما جاء به الوحي أو

الكشف للصوفي، فننقّب به ونصنّق به تصديقاً جازماً لا شك فيه. وكلما ابتعد الإيمان عن أقيسة المنطق وبرايميه كان لقوى في النفس وإقرب إلى الصواب.

يقول الغزالي: "والعلوم العقلية تنقسم إلى دنيوية وإفروية. فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والدجوم وسائر الحرف والصناعات، والأخوية كعلم لحوال القلب وأفات الأعمال والعلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله. وهما علمان متباينان. أعني أن من صرف عنليته إلى أحدهما حتى تعمق فيه، قصرت بصيرته عن الآخر على الأكثر... ولذلك ترى الأكيس في أمور الدنيا وفي علم الطب والحساب والهندسة والفلسفة، جهلاً في أكثر علوم الآخرة. لأن قوة العقل لا تفي بالأمرين جميعاً في الغالب. فيكون أحدهما مانعاً من الكمال في الثاني..."⁽¹²⁾.

يعتقد الغزالي أن العقل المنطقي هو أعلى مرتبة وأصح استنتاجاً من الحس، ولكنه في الوقت ذاته أدنى مرتبة من للكشف الصوفي. ويقتبس الغزالي من الفلاسفة قولهم بأن المعرفة القائمة على الحس معرضة للخطأ، فهي لا أمان لها ولا ثقة بها بالنسبة إلى المعرفة العقلية⁽¹³⁾. فإت تنظر مثلاً إلى الكوكب فتراه صغيراً جبّاراً تأتي الأدلة للهندسية لتلك على أنه أكبر من الأرض. وإنت كذلك تنظر إلى الظل فتراه سلكاً ثم يأتي العقل ليبدك على أن الظل متحرك حيث يستنتج ذلك من تغير مكان الظل ساعة بعد ساعة. معنى هذا أن العقل يكتب الحس، ومن يدرينا إند لعل وراء العقل مقدره أخرى تكتبه كما كُتب هو الحس. يقول الغزالي، "فقات للحسوسات بم ثامن أن تكون فقط بالعقليات ككفتك بالحسوسات، وقد كنت وفقاً بي فجاه حاكم العقل فكُتبتني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حكماً آخر، إنا تجلّي كُتب العقل في حكمه، كما تجلّي حاكم العقل فكُتب الحس في حكمه"⁽¹⁴⁾.

وينتهي الغزالي من هذا التحليل إلى الجزم بأن وراء العقل إدراكاً آخر أسمي، وهو الإدراك الذي يتمثل في وحي الأنبياء وكشف للتصوفة، وهو الذي يجب أن تقوم عليه العقائد الدينية. ونحن قد نوافق الغزالي على هذه النتيجة أو نخالفه، ولكننا على أي حال لا نستطيع أن ننكر ما في تحليله من قوة وجنة. فهو يرى أن في الكون من الحقائق ما تعجز عقولنا عن فهمه. وهو بهذا فند مبنا العقلانية الذي كان مسيطراً على أذهان الفلاسفة والمنطق القلبي. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن

الغزالي في هذا النقد يشبه الفيلسوف الألماني كلنط الذي ظهر بعده بسبعة قرون تقريباً.

والغزالي لم يكتف بنقد مبدأ العقلانية وحده، بل رايناه ينقد مبدأ السببية أيضاً. وهو في هذا يشبه فيلسوفاً آخر عاش قبل كلنط بمدة قصيرة هو الفيلسوف الإنكليزي هيوم. وخلاصة رأي الغزالي في مبدأ السببية هي: أننا نشاهد تعاقب حادثة بعد أخرى، مرة بعد مرة، فنصطلح على تسمية الأولى سبباً والثانية نتيجة. إن ذلك مجرد عادة عقلية اعتنناها. وهذا الاعتقاد لا يمكن أن نستدل به على أن هناك ترابطاً ضرورياً بين الحادثتين المتعاقبتين وأن هذا الترابط يحدث دائماً من غير أن يطرأ عليه تغيير. فلما كان الاحتراق يحدث بعد ملاقة النار مثلاً، فليس يعني ذلك أن للملاقة النار دخلاً في حدوث الاحتراق. إنها قضية تعاقب لا غير. وهذا التعاقب جرى بمرأى من الله، وقد لا يجري أحياناً إذا شاء الله⁽¹⁵⁾.

وقد فطن الغزالي إلى أن إنكار السببية بهذا الشكل ينتهي بنا إلى ارتكاب محالات شديدة، حيث يجوز أن ينقلب الكتاب في أيدينا إلى حيوان، وتنقلب جرة الماء إلى شجرة تفاح. يجيب للغزالي على ذلك قائلًا، إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه للممكنات لم يفعلها، ولم نتع أن هذه الأمور ولجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه. إن الله لم يخبث من الشعور حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاحاً، ولكن من استقروا عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى عن معجزات الأنبياء⁽¹⁶⁾.

مما يجدر ذكره أن الغزالي إنما أراد أن ينكر الضرورة العقلية في مبدأ السببية لكي يترك مجالاً لتصديق الخوارق التي ظهرت على يد الأنبياء، وقد رد عليه ابن رشد رداً مسهباً جاء فيه: إننا لا نحتاج إلى هدم مبدأ السببية لكي نصديق بمعجزات الأنبياء، فالمعجزات التي صح وجودها ليست من الأمور للمستحيلة عقلاً، إنما هي من باب وضع الشرائع للولفة للحق والمفيدة في سعادة جميع الخلق، كما هو الحال في معجزة القرآن⁽¹⁷⁾.

والغريب أن الغزالي يعتقد أن الأنبياء ليسوا وحدهم الذين يظهر على أيديهم أعمال خارقة للعادة، بل يشاركون فيها الأولياء والسحرة. فهي إذا ظهرت على يد

نبي سميت معجزة، وإذا ظهرت على يد ولي سميت درامة، وإذا ظهرت على يد ساحر سميت سحراً. إنما هي جميعاً من نوع واحد، إذ هي تحدث خلافاً لمبدأ السببية. والغزالي يفرق بين النبي والولي بكون الأول منهما يتحنى الناس بعمله الخارق بينما الثاني لا يتحلمهم به، أما الفرق بين النبي والولي وبين الساحر فهو صلاح السيرة. فإذا كان صاحب العمل الخارق متحلياً بالسيرة الفاضلة ومحامداً الأخلاق فهو نبي أو ولي، أما إذا كان فاسداً يستعمل عمله للخارق في الشر فهو الساحر الخبيث⁽¹⁸⁾.

ابن تيمية والمنطق

ابن تيمية من الشخصيات الفلسفية الكبرى في الإسلام. وهو في نظري يلي الغزالي من حيث قوة الإبداع الفكري، لا سيما فيما يتصل بالناحية المنطقية. ولكن ابن تيمية يخطف عن الغزالي من ناحية أخرى. فقد راينا الغزالي في أواخر أيامه يئس من الناس ويعتزل الحياة حيث لم يجد لغزله الممتزجاً بشيء يليق به. أما ابن تيمية فلم يئس ولم يعتزل، بل ظل مشاركاً للناس في حياتهم يكافح فيها كفاح المستنير حتى وصل به الحال مرة أن ليس لامة القتل ولشترك مع الجيوش العربية في محاربة للغول قرب دمشق عام 702 ، وكان إيمانه وحماسته في المعركة من عوامل النصر على للغول. ولم يسلم ابن تيمية من الاضطهاد والسجن لجراته وصراحته في الإعلان عن رأيه. وقد انتهى الأمر به أخيراً أن مات في السجن⁽¹⁹⁾.

وصل نقد للمنطق على يد ابن تيمية إلى القمة. وهو لم يقتصر في نقده للمنطق على نقض مبدا العقلانية والسببية كما فعل الغزالي إنما حاول نقض الأصل الذي يقوم عليه الاستنباط للمنطقي والقياس. وهو في هذا يشبه فرانسيس بيكون وجون ستيوارت مل.

أهم ما قام به ابن تيمية في هذا الصدد هو أنه أخذ يشكك في صحة الكليات العقلية العامة التي كان للمنطقة يجعلونها مقدمات لاقيستهم للمنطقية ويعتمدون عليها في براميزهم اعتماداً لا يجوز للجلال فيه. فهذه الكليات في نظر ابن تيمية ليست ضرورية ولا بديهية وليس لها وجود خارجي. إنها بالأحرى من الأمور النسبية التي يخطف الناس في تقديرها، فما هو بديهي منها عند بعض الناس قد

يكون غير بديهي عند البعض الآخر. وابن تيمية يقول في هذا، "والداس يتفاوتون في قوى الأذهان اعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان" (20).

يرى ابن تيمية أن الكليات العقلية قد تكون بديهية أحياناً كما في العلوم الرياضية. فالكليات التي يعتمد عليها علم الهندسة مثلاً هي بديهية اتفق الناس على اليقين بها في كل زمان ومكان. أما في العلوم الأخرى فهي ليست كذلك، كما في علم الطب مثلاً. فالكليات هنا نشأت عن تجارب شخصية لأفراد من البشر ثم نقلت التجارب جيلاً بعد جيل. وربما جاءت تجارب أخرى تنقضها.

إن الكليات العقلية في رأي ابن تيمية موجودة في الأذهان وليس لها كيان خارجي قائم بذاته. والبرهان للنطقي القائم على هذه الكليات لا يوصل إن إلى علم يقيني، إنما هو يوصل إلى أمور ظنية مقننة في الأذهان فقط. إن العلم الحق عند ابن تيمية هو الذي يستمد حقائقه من الأشياء الجزئية للتعينة بلشخصها في الخارج لا من الكليات المقننة في الذهن. والطريقة التي يتوصل بها إلى العلم الحق هي الانتقال من الجزئي إلى الجزئي، وذلك حسبما يسميه الفقهاء بقياس الغالب على الشاهد. وهذا القياس إذا ما نظمته التجربة وحدثه مبدأ السببية أصبح موصلاً إلى اليقين (21).

يبدو من هذا أن ابن تيمية يخالف الغزالي في مبدأ السببية، ولكن هذا خلاف ظاهري أكثر منه حقيقي. فالغزالي لم ينكر على الناس استخدام مبدأ السببية في علومهم، إنما هو أنكر وجود المبدأ في خارج الذهن. فالسببية عند الغزالي عادة ذهنية وهي تصدق في معظم الأحوال لأن الله أراد الأمور أن تجري على مقتضى هذه العادة، مع العلم أنه قادر على تغييرها متى شاء.

وقد فرق ابن تيمية بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي. فالإمكان الذهني هو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده لا لعلمه بوجوده بل لعلمه بإمكان وجوده عقلياً. أما الإمكان الخارجي فهو أن يعرض للذهن شيء فيقر بوجوده لعلمه بوجوده واقعياً، أو بوجود نظيره، أو بوجود ما هو أبعد في الوجود منه (22). وابن تيمية بهذا التفريق يختلف عن الفلاسفة الذين كانوا منهمكين في بحثهم لليتافيزيقية على أساس من التجريد الذهني الذي لا صلة له بواقع الحياة. إن ابن تيمية يريد من الفلاسفة أن يستمدوا أحكامهم عن طريق قياس الغالب على الشاهد، لا أن يحلّقوا في عالم الإمكان العقلي المطلق

خلاصة الفصل:

لاحظنا في هذا الفصل ظهور أربع حركات فكرية تحاول أن تنتقص من أهمية النزعة العقلانية والمنطق الأرسطي، وكل محاولة تستفيد من للحولة السابقة لها ثم تسعى إلى تطويرها نحو مدى أبعد. ونحن نصل إلى ابن تيمية نراه يرتفع إلى القمة في نقده للمنطق أو ما أسماه في أحد كتبه بـ "نقض اللطق".

إن كل محاولة من تلك المحاولات الأربع تسعى إلى حصر استعمال العقل والمنطق في دائرة ضيق مما حصرتها به المحاولات السابقة. ويأتي ابن تيمية أخيراً لينقض معظم البناء الذي شاده الفلاسفة العقلانيون قديماً. إنه يرى كل المعرفة البشرية على نوعين دينية وطبيعية. ففي المعرفة الدينية لا حاجة بنا إلى استعمال المنطق. إذ أننا يجب أن نستخدمها من "السلف" الصالح، ولا مجال هنا لأن نتمنطق أو نجادل فنفسد بذلك ديننا وتعاليم سلفنا. أما في المعرفة الطبيعية فالتمنطق لا يوصلنا إلى علم يقيني. إن العلوم الطبيعية في نظر ابن تيمية تجريبية أكثر مما هي قياسية استنباطية. والمعرفة الصحيحة فيها هي تلك التي تلصق بالواقع الجزئي تستمد منه قواعدها، ولا تبتعد عنه محقة في عالم الكليات العقلية العامة

أكد اعتقد أن ابن تيمية وضع في محاولته هذه أساساً للمنهج الاستقرائي الواقعي الذي نجده واضحاً لدى ابن خلدون. ولو اتيح للحضارة الإسلامية أن تواصل نموها وازدهارها بعد هذه الفترة التي ظهر فيها ابن تيمية وابن خلدون، لربما رأينا للمنهج الاستقرائي يتطور أكثر مما رأيناه على يد هذين المفكرين العظمين.

هوامش الفصل الثاني:

- (1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1943)، ص 349 - 350 .
- (2) خليل جبري، الجاحظ - معلم العقل والأدب، (دار المعارف بمصر)، ص 171 .
- (3) لاحظون أن المحاضرة الإسلامية قد أنتجت كثيراً من الدراسات الاجتماعية الرافعة، ولكنها مع الأسف قد انقضت أو أحرقت لأسباب مختلفة. ولو أن المؤلفات الإسلامية بقيت كلها أرباعاً وجدنا فيها ما يروق نظرية ابن خلدون من بعض النواحي.
- (4) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1943)، ج 3 ، ص 134 .
- (5) المصدر السابق، ج 3 ، ص 134 .
- (6) أبو بكر بن العربي، العواصم من التواصم، (القاهرة 1371هـ)، ص 21 .
- (7) أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (القاهرة 1961)، ص 107 .
- (8) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري المسلمين، (القاهرة 1947)، ص 130 - 140 .
- (9) أبو حامد الغزالي، معيار العلم، (القاهرة 1346 هـ)، ص 27 - 35 .
- (10) علي سامي النشار، المصدر السابق، ص 141 .
- (11) أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة، ص 188 .
- (12) سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 206 - 207 .
- (13) أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، (بيروت 1961)، ص 10 - 11 .
- (14) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، (تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل هباد)، (دمشق 1960)، ص 23.
- (15) المصدر السابق، ص 12 - 16 .
- (16) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، (القاهرة 1947)، ص 226 - 241 .
- (17) جميل صليبا وكامل هباد، مقدمة المنقذ في الضلال، ص 15 .
- (18) سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 517 .
- (19) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، (القاهرة) ، ص 42 - 92 .
- (20) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري المسلمين، ص 165 .
- (21) المصدر السابق، ص 178 .
- (22) المصدر السابق، ص 169 .

الفصل الثالث

ابن خلدون والمنطق الأرسطي

بعد وفاة ابن تيمية بأربع سنوات، ولد صاحبنا ابن خلدون^(١). . ونلاحظ في مقدمة ابن خلدون كثيراً من الآراء التي جاء بها ابن تيمية والتي جاء بها الغزالي، في نقد للعقل والمنطق. وهذه الآراء قد ترد في المقدمة أحياناً بالفاظ تشبه الفاظ ابن تيمية والغزالي وقد ترد أحياناً بالفاظ مختلفة مع الاحتفاظ بالمعنى.

مما يجدر ذكره في هذا الصدد أن ابن خلدون جرى في عرض آرائه المنطقية على أسلوب لا يخلو من غموض والتواء، فهو لم يوضح منهجه المنطقي توضيحاً مركزاً يجعل القارئ يفهم ما يريد من النظرة الأولى. فقد جاءت نقداً للمنطقية متفزقة هذا وهناك في ثانياً للمقدمة، حتى أصبح من العسير على القارئ أن يتابعها ويربط ما بينها في منظومة واضحة للعالم. أضف إلى ذلك أن أسلوب ابن خلدون يوجه عام ليس بالأسلوب للتناسق الذي يوضح بعضه بعضاً كثيراً.

والظاهر أن الخلق النبيلوماني الذي اشتهر به ابن خلدون جعله لا يفصح عن آرائه إفساحاً تاماً، لكنه كان يخشى أن يثير عليه بعض الذين تغضبهم تلك الآراء، فهو يراوغ فيها ويملأها ويملأ فيها تارة ويقتضيها تارة أخرى. وإعترف أني لم استطع أن افهم مقاصد ابن خلدون إلا بعد أن قرأت مقدمته عدة مرات قراءة إمعان واستقصاء. وفي كل مرة أقرأ المقدمة فيها اكتشف منها وجهاً جديداً من آراء ابن

خلدون. ومن يدريني قريباً كنت حتى هذه الساعة بعيداً عن فهم ابن خلدون كما هو في حقيقة أمره.

ابن خلدون ومبدأ السببية:

يذهب الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد إلى القول بأن ابن خلدون خالف الغزالي في مبدأ السببية. وهما يستنتجان في ذلك على عبارتين وردتا في المقدمة هما:

(1) "إن الطبيعة لا تترك اقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد".

(2) "وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم للزبدون من الله بالكون كله لو شاء، ولكنه أجرى الأمور على مستقر العادة" (2).

يغلب على ظني أن في هاتين العبارتين، لا سيما الثانية منهما، ما يؤيد رأي الغزالي في السببية. فالغزالي كما رأينا في الفصل السابق لا يعتبر السببية قانوناً طبيعياً صارماً، بل يعتبرها عادة شاء الله أن تجري في الكون، وهو قادر على خرقها أو نبذها. وعبرة ابن خلدون الثانية تشير إلى رأي الغزالي هذا حيث جاء فيها: "ولكنه أجرى الأمور على مستقر العادة". وعلاوة على ذلك نجد ابن خلدون يرى في المعجزات والكرامات وخوارق السحر عين للرأي الذي قال به الغزالي، إذ هي في نظرة خرق لمبدأ السببية.

يذهب الدكتور طه حسين مذهباً قريباً من مذهب الدكتورين صليبا وعياد. وهو يؤكد بأن مبدأ السببية كان أحد الأسس الثلاثة التي بنى ابن خلدون عليها نظريته الاجتماعية. يقول طه حسين عن ابن خلدون، "ولا يرى مثل كورنو أن السبب في ذاته اثر من آثار المصادفة أي اثر من آثار الالتقاء مصادفة بين طائفتين من الأسباب، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية" (3).

يرى طه حسين أن ابن خلدون يؤمن بمبدأ السببية على نمط ما قالت به الفلسفة العقلانية أي بخلاف ما قال به الذين نقضوا هذا المبدأ من أمثال الغزالي وهيوم وكورنو، ولكن طه حسين يعود فيعترف بأن ابن خلدون جعل لمبدأ السببية استثناءات وهي تلك التي تحدث في المعجزات والكرامات وأعمال

السحرة⁽⁴⁾. ولست أدري كيف يوفق طه حسين بين القول بهذه الاستثناءات الخارقة للعادة وبين القول بمبدأ السببية الذي تؤمن به الفلسفة العقلية؟¹

مهما يكن الحال، فإننا نستطيع أن ننتبين رأي ابن خلدون في مبدأ السببية، بشكل أوضح، في الفصل الذي عقده في المقدمة حول علم الكلام، حيث قال، "إن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الأعمال البشرية والحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بل تقع في مستقر العادة وعنهما يتم كونها... فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفية مجهولة، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً. فلذلك امرنا بقطع النظر عنها وإغنائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب وفاعلها وموجدتها..."⁽⁵⁾.

نلاحظ في هذا اثر الغزالي واضحاً، ويمكن القول أن ابن خلدون قد امتاز على الغزالي من حيث تكديده على عجز العقول البشرية أن تفهم كيفية تأثير الأسباب في الحوادث. وهذا يقرب ابن خلدون من الاتجاه العلمي الحديث. إنه يقول كالغزالي أننا عرفنا مبدأ السببية من طريق العادة، ولكنه يعود فيقول بأن هذه العادة قد تكون مخطنة لأن علمنا بالأسباب محدود. ولهذا وجب علينا أن نقطع للنظر فيها ونتوجه إلى الله خالق الأسباب.

ابن خلدون ومبدأ العقلانية؛

يظهر اثر الغزالي في ابن خلدون هنا أكثر من ظهوره في شأن مبدأ السببية. فابن خلدون يرى كالغزالي أن العقل البشري محدود وأنه غير قادر على النظر في حقائق الكون إلا ضمن نطاق معين لا يجوز أن يتعناه، وقد ورد هذا الرأي في المقدمة بصورة شتى ومواضع متعددة. يقول ابن خلدون في أحد هذه المواضع ما يلي،

"ولا تتقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتصر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأي في ذلك. ولعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رايه منحصر في مناركة لا يعدها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من وراءه... ولو سنل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات

وساقطة لديه بالكلية. فإذا علمت هذا فلعلم هناك ضرباً من الإدراك غير مدركتناه لأن إدراكنا مخلوقة محدثة. وخلق الله لكبر من خلق الداس والحصير مجهول، والوجود اوسع نطاقاً من ذلك... وليس ذلك بقلاح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فالحكمه يقينية لا كتب فيها، غير انك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والآخره وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل راى لليزان الذي يوزن به الذهب فطمع ان يزن به الجبال، وهذا لا يدرك. على ان لليزان في حكمه غير صادق. لكن للعقل حداً يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له ان يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه. وتفتن في هذا لغلط من يقدم العقل على السمع في امثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رايه، فقد تبين لك الحق من ذلك» (6).

لا شك ان ابن خلدون اقتبس هذا الرأي من الغزالي إذ نلاحظ شبهاً لا يستهان به بين عبارات الغزالي وعبارات ابن خلدون. ومما يلفت النظر بوجه خاص ان ابن خلدون شبه العقل بالميزان وقال بأن ميزان الذهب لا يصح ان توزن به الجبال، وقد ذكرنا في الفصل السابق كيف اطلق الغزالي على للنطق اسم للميزان والحك والمعيار.

ولكن ابن خلدون ذهب في نقد العقل إلى أبعد مما ذهب إليه الغزالي. فالغزالي يعتقد، كما رأينا، ان العقل عاجز عن فهم الأمور الإلهية. أما ابن خلدون فيعتقد ان العقل قاصر عن فهم الأمور الاجتماعية علاوة على الأمور الإلهية. وقد كان الغزالي يرى ان المختصين في العلوم العقلية كلما تعمقوا فيها قصرت بصيرتهم عن فهم العلوم الإلهية. وبإني ابن خلدون ليقول عنهم ان بصيرتهم قاصرة ايضاً عن فهم السياسة وغيرها من امور المجتمع.

عقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته بعنوان "في ان العلماء من بين للبشر أبعد عن السياسة ومناهجها". وهو يقصد بالعلماء أولئك الذين يتبعون في علومهم القياس المنطقي. يقول عنهم، إنهم اعتادوا في حياتهم العلمية ان يقتصروا إلى المعاني فينتزعوها من المحسوسات ويجربوها في الذهن اموراً كلية عامة. وقد نلوا ان

يطبقوا هذه الكليات العامة على السياسة وغيرها من شؤون المجتمع...ولهذا نجدهم يشغلون فيها فشلاً ذريعاً.

إن السياسة في نظر ابن خلدون يحتاج صاحبها إلى مراعاة أحوال العمران كما هي في ولعها الخارجي، وكثيراً ما تكون الكليات العقلية العامة مخالفة للجزئيات الخارجية الواقعية. ولهذا كان الرجل العلمي ذو الطبع السليم والذكاء المتوسط أكثر نجاحاً في السياسة من العالم المتمنق. إنه ينظر في الأمور بغيرته الحسية فلا يبني حكمه على قياس أو تعميم وهو في هذا كمثل السابح الذي لا يفارق الساحل عند اللوح فيأمن من الفرق. وينتهي ابن خلدون من هذا قائلًا: "ومن هنا يتبين أن صدقة للنطق غير ملمونة للخط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعبارة عن المصموس... (7)".

ويطعن ابن خلدون رايه بجلاء أكثر في فصل آخر من مقدمته، وهو الذي جاء بعنوان "في إبطال الفلاسفة وفساد منطقيها". فهو يذكر فيه كيف أن للنطق الذي يتبع الفلاسفة قاصر من ناحيتين، الأولى من ناحية النظر في الإلهيات كما أسلفناه، والثانية من ناحية النظر في الوجودات الجسمانية وهي التي يسميها الفلاسفة بالعلم الطبيعي. ووجه قصور النطق في هذه الناحية أن للنتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة غير يقينية، وهي لا تطابق ما هو موجود في الخارج. "اللهم ما يشهد به الحس من ذلك فنليه شهوده لا تلك للبراهين، قلن اليقين الذي يجدونها فيها" (8).

يبدو من هذا أن ابن خلدون قد طوّر رأي الغزالي ونهب فيه مذهباً لعل الغزالي لا يرضى به. فقد كان الغزالي لا يثق بالمعرفة التي تأتي عن طريق الحس، وهو في ذلك يوافق الفلاسفة القدامى في الاستهانة بالحس وتخطئته. ويمكن القول إن الغزالي كان يرى وجود نوعين من النطق أو لليزان الفكري، أحدهما للنطق الأرسطي الذي يصلح لجميع العلوم ما عدا التي تبحث في الأمور الإلهية، والثاني هو للنطق الكشفية الذي يبحث في الأمور الإلهية. أما ابن خلدون فهو يضيف إلى هذين للنطقين منطقاً ثالثاً هو المنطق الحسي، وهو الذي يراه ابن خلدون صالحاً لفهم الأمور الاجتماعية.

الظاهر أن الغزالي كان يريد للأمور الاجتماعية أن تكون كالعلوم الطبيعية

خاضعة لمنطق أرسطو. ويأتي ابن خلدون فيقول إن هناك من العلوم ما يخضع لمنطق أرسطو كعلم الهندسة والحساب وما أشبه، ومنها ما لا يخضع له كعلم الاجتماع. ففي رأيه إن المعرفة الاجتماعية يجب أن تكون مستمدة من المحسوس ولاصقة به، فإذا كثر فيها "الانتزاع" والبعد عن المحسوس كانت غير مأمونة العواقب. إن الحس عند ابن خلدون أصدق من القياس المنطقي والتجريد العقلي في فهم الأمور الاجتماعية.

يبدو من هذا أن ابن خلدون كان يؤمن بوجود ثلاثة أنواع من المنطق،

1. المنطق الكشفي هو الذي يصلح للبحث في الأمور الإلهية والروحية وما أشبه.
2. المنطق العقلاني وهو الذي يصلح لبحث الأمور القياسية كالهندسة والحساب وما أشبه.
3. للمنطق الحسي وهو الذي يصلح لبحث الأمور الاجتماعية والسياسية وما أشبه.

سنرى في بعض الفصول القادمة كيف أن ابن خلدون استعمل هذه الأنواع المنطقية الثلاث في حياته الفكرية. فهو يعترف أولاً أنه كتب مقدمته تحت تأثير الإلهام الإلهي كما يفعل الصوفية، ثم نراه ثانياً ينسق كثيراً من فصول مقدمته على نمط من ترتيب الأدلة يشبه ما يفعله المناطقة وعلماء الهندسة، وهو أخيراً يحاول استقراء معظم أفكاره من الواقع الاجتماعي للمحسوس.

ابن خلدون وابن تيمية،

يجوز أن نقول إن ابن خلدون توصل إلى رأيه الأنف الذكر بعد أن مزج بين رأي الغزالي ورأي ابن تيمية، وأنتج منهما رأياً جديداً يلائم مزاجه الاجتماعي الواقعي.

كان ابن تيمية، كما أسلفناه يرى أن البرهان المنطقي للقائم على الكليات العقلية لا يوصل إلى علم يقيني، إنما هو يوصل إلى أمور ظنية مقدرة في الأذهان فقط. والعلم للحق عند ابن تيمية هو الذي يستمد أحكامه من الأشياء الجزئية المتعينة بوجودها الخارجي. لأن تيمية في هذا الصدد تعبير طريف حيث ميز بين "الإمكان الذهني" و"الإمكان الخارجي"، فالأول منهما يستند على التفكير المجرد بينما الثاني يستند على الاستقراء الحسي.

مما بلغت للنظر ان ابن خلدون يأتي في احد فصول مقدمته بمثل هذا التمييز بين الإمكانين، لكنه يسمي الأول منهما "الإمكان العقلي المطلق" ويسمى الثاني "الإمكان بحسب اللادة التي للشيء" (9)، وهو يذكر هذا التمييز في معرض الحديث عما اعتاد الناس عليه من تكذيب أي خبر غير مألوف لديهم. فإذا سمع الناس بحدث غريب يقع في أمة بعيدة وهم لم يعتادوا على مشاهدته في مجتمعهم مالوا إلى تكذيبه والسخرية منه، كمثل ما حدث لابن بطوطة بعدما سأل في البلاد النافية وجاء لقومه عنها بلخبر غريبة لم يلقوها فانكروها عليه.

يأتي ابن خلدون في هذا الصدد بمبدأ على شكل نصيحة للقارىء فيقول، "ولا تتكرن ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيء من أمثاله فتضيع حوصلتك عند ملتقط المكنتات. فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الأمم السالفة يابر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب، فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المداكر كلها فيها" (10).

وبروي ابن خلدون بهذه للناسية قصة طريفة هي، ان وزيراً اعتقله سلطانه هو وابنه الصغير ومكث في السجن سنين نشأ فيها الولد وكبر. فقلما نضج عقل الولد لخذ يسأل أباه عن لحم الغنم الذي يؤتى به إلى السجن لطعامهما، من أي الحيوانات هو؟. إن الولد لم ير الغنم في حياته، وكل ما رى من الحيوانات في سجنه هو الفار وخنه. فتصور ان الغنم مثل الفار، وأبوه ينكر عليه ذلك. روى ابن خلدون هذه القصة لكي يبين بها كيف ان تصورات الإنسان لا تخرج عن نطاق ما يألوه ويعتاد عليه في بيئته للحدودة، والإنسان لذلك يصعب عليه ان يصور ما ليس مألوفاً لديه إلا بالقياس على اللولف.

وينتهي ابن خلدون من ذلك فيقول، "فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والمتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حناً للواقع، وإنما مرادنا الإمكان بحسب اللادة التي للشيء..." (11).

المادة عند ابن خلدون:

نبحث في مواضع مختلفة من مقدمة ابن خلدون على عبارات فيها ذكر "المادة" بصيغة المفرد أحياناً وبصيغة الجمع أحياناً أخرى. وهذه العبارات، فيما اعتقدت، ذات أهمية كبيرة من الناحية المنطقية. ومن المؤسف أن نرى للدارسين لابن خلدون لا يعيرون هذه العبارات الأهمية الكافية، ومتهم من فهم "المادة" التي وُردت فيها في ضوء للفهوم الحديث لمعنى المادة، مع العلم أن ابن خلدون كان يقصد بالمادة معنى يختلف من بعض الوجوه عن معناها الحديث.

إن ابن خلدون يذكر المادة ويفهمها حسب مفهومها القديم الذي كان ملوفاً لدى الفلاسفة في زمانه. ولقرب المصطلحات الحديثة إلى مفهوم "المادة" عند ابن خلدون هو "المحتوى" أو "الضمون". وقد رأينا في الفصل الأول كيف كان للنطق القديم يهتم بشكل الأفكار أو صورتها دون محتواها أو مضمونها، أي أنه كان مشغولاً بالكليات العقلية للعلمة فلا يبالى بما في الواقع من محتوى "مادي".

وجاء ابن خلدون ثانياً على هذا النطق "الصوري". فهو يريد من المفكرين أن يكونوا أولي منطق "مادي". واتضح ثورة ابن خلدون هذه في العبارات التي أشرنا إليها، كما اتضح في أمور أخرى. والعبارات المشار إليها كثيرة ومتفرقة في ثنايا المقدمة. وسنحاول فيما يلي أن نأتي ببعضها على سبيل التمثيل.

(1) نبداً أولاً بذكر العبارة التي أوردها آنفاً عند الحديث عن التشابه بين ابن خلدون وابن تيمية في التفريق بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي. فقد أطلق ابن خلدون كما رأينا على الإمكان الخارجي مصطلح "الإمكان بحسب المادة التي للشيء". وقد أراد ابن خلدون بذلك انتقاد المفكرين الذين نابوا على التمييز بين الممكن والمستحيل من الأخبار عن طريق التجريد الذهني، أي طريق النظر في الأمور حسب صورتها للطلقة لا حسب موادها النسبية. إنه يريد منهم أن يقاتروا الأمور بأشياءها وقيسوا الغائب منها على الحاضر، كما أشار إلى ذلك بعصارة في موضع آخر من مقدمته⁽¹²⁾.

(2) وهناك عبارة أخرى وُردت في مقدمة ابن خلدون تدل على ذلك بوضوح أكثر. إنه فيها ينتقد المؤرخين للتأخيرين ويصفهم بأنهم مقلدون بلباء الطبع والعقل يغفلون عما يحدث في التاريخ من تغير مستمر، ثم يقول عنهم: "فيجلبون

الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأولى، صوراً تجزئت من مواعدها، وصفاً انتضيت من إغفلها...»⁽¹³⁾.

معنى هذا أن ابن خلدون ينعى على المؤرخين الاكتفاء من الأخبار بصورها المذهبية المجردة وإهمال محتوالم الواقعي. وهو يشبههم بمن يهمل السيف اكتفاءً بغمده، مع العلم أن السيف هو المقصود، وما الغمد سوى وسيلة لحمايته.

إن هذه العبارة من ابن خلدون تذكرنا بعبارة لابن الهيثم العالم الفيزيائي المعروف في الإسلام. يقول ابن الهيثم في كتابه "المنظر" ما نصه: "... فخفضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقالات فلم لحظ من شيء بطلان ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا إلى الرأي اليقيني مسلماً جيداً، فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية" ⁽¹⁴⁾.

قد يصح القول أن ابن الهيثم كان ثلراً على المنطق الصوري في مجال الفيزياء كمثال ما كان ابن خلدون ثلراً عليه في مجال الاجتماع، وقد انتج كل منهما شيئاً جديداً في المجال الذي تخصص فيه.

(3) وفي الفصل الذي خصصه ابن خلدون للمنطق في مقدمته إشار إشارة واضحة إلى أن المنطقة للتخزين شغلوا بصورة الأفكار وأعملوا مايتها. وقد أشار أيضاً إلى أن "المادة" هي التي يجب أن تكون موضع الاهتمام والاعتماد في فن المنطق. إنه يقول ما نصه،

"... ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة، البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. وربما بلغ بعضهم باليسير منها إلى ما، وأغفلوها كان لم تكن وهي اللهم للتعتمد في هذا الفن. ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستحيراً ونظروا فيه من حيث أنه فن برلسه لا من حيث أنه آلة للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع..."⁽¹⁾.

لعل من الجدي هذا أن نفضل تعليق الدكتور علي عبد الواحد وإي على كلام ابن خلدون هذا. يقول الدكتور وإي: "أي مع أنها اللهم للتعتمد في الفن، لأنها تتعلق

بمادة القياس من حيث صدق مقدماته وانطباقها على الواقع. أما البحوث الأخرى فتتعلق بالقياس من حيث صورته. ولا يخفى أن البحث فيه من حيث مآلته ومبلغ صدق مقدماته أهم كثيراً من البحث فيه من حيث صورته ووضاؤه الناتجة. ومن ثم يوجب للحدثون أكبر قسط من عنايتهم إلى منطق المادة أو للمنطق التطبيقي (الذي يشمل منهج البحث *Mrthodologie*) بينما لا يولون المنطق الصوري إلا قسطاً يسيراً من اهتمامهم⁽¹⁶⁾.

(4) في الفصل الذي خصصه ابن خلدون "في إبطال الفلسفة وإبطال منتحلها"، وهو الفصل الذي أشرنا إليه في مناسبة سابقة، يذكر الأخطاء التي يتورط فيها الناطقة بقياستهم الصورية. فهو يقول، "إن للناطقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقينية، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة وللوجوبات الخارجية متشخصة بموادها ولعل بموادها ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي..."⁽¹⁷⁾.

إن ابن خلدون يعلن هنا بوضوح وجود فرق بين الصور الذهنية المجردة وبين الواقع المادية الخارجية. وهو يزيد ذلك توضيحاً في فصل آخر من مقدمته حيث يقول إن الرجل العامي الذي لم يعتد على التجريد الذهني كثيراً ما يكون أصبق حكماً في الأمور من للناطقة إذ هو "لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ولا يعني الحكم بقياس أو تعميم ولا يفارق في أكثر نظره المواد للحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه كالسايح لا يفارق البر عند اللوج... فيكون مأموناً من الخطر في سياسته مستقيم للنظر في معاملة أبناء جنسه، فيحسن معاشه وتندفع لقاته ومضاره باستقامة نظره. وفوق كل ذي علم عليم. ومن هنا يتبين أن صناعة للنطق غير مأمونة للغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فإنها تنظر في العقولات الثواني ولعل المواد فيها ما يمنع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني..."⁽¹⁸⁾.

هذا يتضح موقف ابن خلدون تجاه المنطق للصوري اتضاحاً لا يستهان به. إن الباحث حين يقرأ هذه العبارات التي ورد فيها ذكر "المادة" لا يستطيع أن يؤيد ما ذهب إليه البعض من أن ابن خلدون كان يتبع للمنطق للصوري في تفكيره

الاجتماعي، فاللذة والصورة شيئان متضادان كما لسلفاء، وليس من المحتمل إذن أن يتبع ابن خلدون للنطق الصوري في نظريته بينما هو يشجب هذا للنطق في عباراته الأنفة الذكر.

(5) أود أن اختم البحث في هذه العبارات بنكر عبارة وردت فيها كلمة "اللذة" بشكل غامض. وهذه للعبارة جاءت في المقدمة في معرض الحديث عن الجاه حيث يقول فيها ابن خلدون ما نصه، "فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإلن واللمع والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بالحكام الشرائع والسياسة، وعلى اغراضه فيما سوى ذلك. ولكن الأول مقصود في العنلية للريانية بالذات، والثاني لادخل فيها بالعرض كسائر الشرور اللخللة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل اللواد، فلا يفتوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فظنهم" (19).

مما تجدر الإشارة إليه أن الدكتور علي عبد الواحد (إي) علق على هذا الكلام فقال عن عبارة "من أجل اللواد" الواردة فيه بأنها جاءت هكذا في جميع النسخ وأنها غير واضحة الدلالة (20). وفي رأيي أنها على الرغم من عدم وضوحها لا تخلو من دلالة كبيرة. ونحن نستطيع أن نفهمها بشكل أوضح لو أننا درسناها في ضوء ما سلف حيث نقارنها بالعبارات الأخرى التي ورد فيها ذكر للمادة أو اللواد. لا أنكر أن ابن خلدون استعمل لفظة "اللود" في هذه العبارة على غير ما يستسيغه أسلوب اللغة العربية، ولعله قلد فيها أسلوب الفلاسفة. وعلى أي حال فإني أميل إلى الظن بأن ابن خلدون قصد بها معنى مشابهاً لما قصده في العبارات الأخرى.

يقول ابن خلدون، إن الخير الكثير لا يتم في الأشياء إلا بوجود شر يسير معه "من أجل اللواد". ولحسبه كان يعني بذلك أن الخير ما لم ذا طبيعة "مادية" فلا بد أن يختلط بما يناقضه في الحياة الواقعية. وابن خلدون بهذا يخالف المناطقة القدماء الذين كانوا ينظرون في الخير والشر، وغيرهما من أمور الحياة، نظرة صورية تجريسية. ولهذا فهم كانوا يعتبرون الأمور تفكراً مثالية مطلقة، كل واحدة منهما قائمة بذاتها ومستقلة في كيانها عن غيرها.

من مزاياء ابن خلدون انه ينظر في الأمور باعتبار محتواها المادي المتطيس بشبكة الحياة وليس باعتبار صورها المثالية المطلقة. وسياتي في الفصل القادم تبين الذي الذي وصل إليه ابن خلدون في هذه النظرة "للألية" الواقعية.

هوامش الفصل الثالث:

- (1) توفي ابن تيمية عام 728 هـ وولد ابن خلدون عام 732 هـ .
- (2) أبو حامد الغزالي، الخلف من الضلال، (تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل هباد) ، ص 15 - 16.
- (3) طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، (ترجمة محمد عبد الله عتائ، القاهرة 1925) ، ص 41 .
- (4) المصدر السابق، ص 41 - 42 .
- (5) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 1035 - 1036 .
- (6) المصدر السابق، ص 1037 - 1038 .
- (7) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 524 - 543 .
- (8) المصدر السابق، ص 516 .
- (9) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 506 .
- (10) المصدر السابق، ص 504 .
- (11) المصدر السابق، ص 506 .
- (12) المصدر السابق، ص 219 .
- (13) المصدر السابق، ص 211 .
- (14) جميل صليبا وكامل هباد، المنطق وطرائق العلم العام، (بيروت 1948)، ص 8 .
- (15) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 1106 - 1107 .
- (16) المصدر السابق، ص 1106 .
- (17) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 516 .
- (18) المصدر السابق، ص 542 - 543 .
- (19) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 910 .
- (20) المصدر السابق، ص 910 .

الفصل الرابع

ابن خلدون وقوانين الفكر

استعرضنا في الفصل السابق لقوالاً وآراء مختلفة من ابن خلدون وراينا كيف انه حاول بها تفنيد للنطق الأرسطي. ونريد الآن ان ندرس نظرية ابن خلدون بوجه عام لنرى هل كانت سائرة على مبادئ للنطق الأرسطي أم كانت مخالفة لها.

وقبل ان نبدأ للدراسة يجبر بنا ان نتحرى عن اللب أو للحوار الذي كانت النظرية تدور حوله. وهنا قد تولجها صعوبة منشؤها ان ابن خلدون لم يحاول ان يعرض نظريته في منظومة متناسقة. فإلّا يقرأ للقائمة قراءة سطحية قد يتيه فيها اورد ابن خلدون فيها من فصول استطرادية ويحوث مشتتة، وربما ضاع على القارئ من جراء ذلك كثير من روعة النظرية وتربطها. الواقع ان ابن خلدون كتب نظريته على نمط غير متسلسل، فلا يدري القارئ أين يبدأ بها وأين ينتهي. ولعل هذا هو الذي جعل الباحثين مختلفين في تعيين محور النظرية وفي التمييز بين لبها وقشورها.

ما هو محور النظرية؟

يرى الأستاذ ساطع الحصري ان فكرة "العصبية" هي المحور الذي يدور حوله معظم للباحث الاجتماعية في مقدمة ابن خلدون. وهذه الفكرة في نظر الحصري تولد انظومة (System) تامة التكوين في الاجتماع بوجه عام وفي الاجتماع السياسي بوجه خاص. ولا يستطيع القارئ، كما يقول الحصري، ان يحصل على

فكرة تامة عن العصبية بقراءة فصل واحد أو بضعة فصول من المقدمة، ذلك لأن ابن خلدون يبني نظريته فيها بالتدرج قسماً بعد قسم خلال فصول المقدمة . شأن جميع المفكرين الذين يضعون النظريات للفصلة ويؤسسون الأنظومات الكبيرة⁽¹⁾ .

إن رأي الحصري هذا له وجهاته . وللاحظ أن كثيراً من الباحثين، من اجانب وعرب، ينهبون مذهب الحصري في هذا الصدد . وقد اطلعت على كتاب صدر حديثاً، لأحد علماء الاجتماع الأمريكيين هو الأستاذ نون مارتنديل، وهو يرى هذا الرأي كذلك⁽²⁾ .

وللدكتور طه حسين رأي آخر في محور النظرية الخلدونية . فهو يذهب إلى أن تلك النظرية تدور حول موضوع الدولة . ويستنتج طه حسين من ذلك أن ابن خلدون لا يجوز أن نمنحه لقب عالم اجتماعي أو نضعه في مصاف علماء الاجتماع الحديث، ذلك لأن موضوع الدولة اضيق من أن يصلح موضوعاً لعلم الاجتماع⁽³⁾ .

إنني أخالف رأي الحصري ورأي طه حسين . ففي رأيي أن نظرية ابن خلدون تدور حول موضوع هو أوسع نطاقاً وأكثر شمولاً من موضوع العصبية أو موضوع الدولة . إنها حسبما اظن تدور حول البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع . ويمكن القول أن لها جانبين، أحدهما سكوني (Static) والآخر حركي (Dynamic) . فالجانب السكوني منها يتمثل في تعيين خصائص البداوة والحضارة، وكيف تظهر هذه الخصائص في كل منهما على حدة . أما الجانب الحركي من النظرية فيتمثل في دراسة التفاعل والتصارع بين البداوة والحضارة وما ينتج عن ذلك من ظواهر اجتماعية مختلفة .

يفتخل لي أن ابن خلدون نظر في أحوال الناس في زمانه فأراه مستقطبين على فئتين لا ثالث لهما هما البدو والحضر . ثم نظر في هاتين الفئتين فوجد أن صفات أحدهما مضادة لصفات الفئة الثانية من جهة، ووجد كذلك أن الفئتين في تفاعل مستمر من الجهة الأخرى . فلستنتج من ذلك أن المجتمع في جميع حوادثه للماضية واللقبلية ليس سوى نتاج لهذا التضاد والتفاعل بين الفئتين .

لو بعث ابن خلدون اليوم حياً وشهد الكهراء لريما فرح به فرحاً كبيراً . فابن

خلدون صور المجتمع البشري بالصورة التي تحدث فيها الظواهر الكهربائية. فهناك قطبان، سالب وموجب، ويجري التيار الكهربائي إثر اتصال هذين القطبين.

لا ننكر أن نظرية ابن خلدون فيها شيء من ضيق الأفق. فهو قد درس للمجتمع الذي عاش فيه وظن أن للمجتمعات البشرية كلها من طراز ما درس. ولكن ابن خلدون على الرغم من هذا النقص في نظريته كان موفقاً فيها كل التوفيق. إن اكتشافه للجانب السكوني والحركي من مجتمعه، وتحزيه عن الظواهر الاجتماعية التي تنشأ عن التفاعل بين هذين الجانبين، جملة قريباً جداً من الطالب الذي اتجه نحوه علم الاجتماع الحديث.

مما يلفت النظر أن أباء علم الاجتماع الحديث، وهم كونت الفرنسي وسبنسر الانكليزي وولرد الأمريكي، اهتموا بتقسيم دراساتهم الاجتماعية إلى جانبين، حركي وسكوني⁽⁴⁾. والظاهر أن العلوم الحديثة كلها تنحى هذا النمى في التقسيم، وليس من باحث يريد أن يدرس الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية إلا ويلاحظ وجود هذين الجانبين فيها، وهو مضطر إذن أن يدرس خصائصها وهي سلكة في لحظة ما، ثم يدرس ما يحدث عليها وهي تتحرك أو تتفاعل.

مهما يكن الحال فإننا لا نتوقع من ابن خلدون أن يأتي بتقسيمه بشكل واضح متقن على منوال ما فعل العلماء الحديثون. يصح أن نقول أن ابن خلدون لم يكن واعياً لهذا التقسيم أو مدركاً له إنركاً واضحاً، إنما هو قد جرى فيه على رسله وانسباق بديهته، فجاءت نظريته وقد ظهر فيها الجانب الحركي والجانب السكوني بشكل غير مقصود. ولو اتبع لابن خلدون أن يعيش في مثل المرحلة العلمية التي عاش فيها أولئك العلماء لربما توصل في نظريته إلى مثل ما توصلوا إليه من التقسيم والتوضيح.

النظرية والمنطق

لا يهمننا هنا أن نعرف تفاصيل نظرية ابن خلدون كما هي في جانبها الحركي والسكوني. فنلك أمر ليس من قصدنا في هذا الكتاب أن نبحث فيه، إنما نريد أن نرى هل كانت تلك النظرية موافقة لمبادئ المنطق الأرسطي لم مخالفة لها.

ذكرنا في الفصل الأول للمبادئ الأساسية التي يقوم عليها بناء المنطق الصوري،

فكان منها مبدأ للمعية. وقلنا إن هذا البندا يحتوى على قوانين ثلاثة هي التي تسمى لدى اللطافة بقوانين الفكر، وهي، (1) قانون الذاتية (2) قانون عدم التناقض (3) قانون الوسط للرفع.

وحين ندرس نظرية ابن خلدون نجد أنها قائمة على نقض هذه القوانين، لا سيما القانونين الأول والثاني منها. ويصح القول إن الجانب السكوتي منها قائم على نقض قانون عدم التناقض، والجانب الحركي قائم على نقض قانون الذاتية.

يقول قانون عدم التناقض، كما أسلفناه، أن الشيء إذا كان حسناً فإنه لا يمكن أن يكون قبيحاً، فالنقيضان لا يجتمعان كما يقول أصحاب المنطق القديم. فالشيء الحسن يجب أن يكون حسناً في جميع صفاته. والقبيح كذلك يجب أن يكون قبيحاً في جميع صفاته. أما ابن خلدون فقد أشار في الجانب السكوتي من نظريته إلى ما يخالف هذا القانون. فهو عندما درس البلوة ذكر لها صفات متناقضة تجمع الحسن والقبح معاً. فالبلو صالحو وطلحو في الوقت ذاته، وذلك تبعاً للجهة التي ننظر منها إليهم. فإذا نظرنا إليهم من جهة مقبنة وجدناهم من أكثر الناس توحشاً وميلاً للذهب والتخريب، ومن أشدهم بعداً عن العلم والفن والصناعة. ولكننا حين ننظر إليهم من جهة أخرى نرى فيهم صفات الشجاعة ومثانة الخلق وسلامة الفطارة والابتعاد عن الترف والابتلال والتسفل، وكذلك يكون الحضر في نظر ابن خلدون. ففيهم تتمثل معالم الصناعة والعلم والفن من جهة، وتسودهم أخلاق الترف والجبن والكر من الجهة الأخرى.

إن هذا مفهوم في الأخلاق يضعب على المفكرين القدامى قبوله. فهم قد نابوا على الخطر في الأخلاق على أساس من التجزئة، حيث يرون أن في مقدور أي فرد أو مجتمع أن يكتسب جميع الأخلاق الفاضلة وأن يبتعد عن الأخلاق الوضيعة. وهذا هو ما يعرف في المصطلح الحديث بـ "تجزئة للشخصية" Depersonalization. وقد اتضح هذا في المفكرين المسلمين لا سيما في جلالهم الطائفي أو القومي.

لقد كانوا مثلاً يتجادلون حول الفاضلة بين الصحابة أو غيرهم من رجال الإسلام الأولين. فالرجل في نظرهم إما أن يكون فاضلاً كل الفضل أو وضياً كل الضعة، ولا بد أن تكون جميع صفاته وأعماله منسجمة مع الطابع العام الذي حكموا به عليه. فإذا روى راوية مثلاً عن رجل فاضل عملاً غير مستحسن،

أسرعوا حالاً إلى تكذيب الراوية وقالوا عنها إنها غير معقولة. فليس من الممكن في رأيهم أن يصدر من الرجل الصالح عملاً غير صالح مهما كان صغيراً أو تافهاً.

وكنوا ينظرون إلى الأمم بمثل هذه النظرية. وقد لاحظنا ذلك فيهم عندما اشتد الجدل بينهم في شأن الشعبوية. فقد كان المحبون للعرب يحصرون كل اهتمامهم في تحزّي الجانب الحسن من العرب ولا يعترفون لهم بآية سيئة مهما كانت. أما الشعبويون فكانوا على النقيض على ذلك يحاولون أن يجزئوا العرب من كل فضيلة وأن ينسبوا إليهم جميع الرذائل.

هنا تظهر أهمية ابن خلدون، فهو يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يجمع في نفسه كل الصفات الحسنة كما يشاء. إن الإنسان يستمد أخلاقه من المجتمع الذي يعيش فيه، والمجتمع بدوره خاضع في أخلاقه للآحوال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تحيط به. فهو إما أن يكون بدوياً أو حضرياً، ولا بد له في كل من هاتين الحالتين أن يتخذ من الأخلاق ما يلائمها وينسجم معها.

إن الأخلاق في رأي ابن خلدون مألوفات وعادات اجتماعية لا تخضع للآرادة الفردية، أما الفرد الذي يحاول مخالفة المجتمع في عائلته، فإن مصيره إلى الفشل والهوان⁽⁵⁾. والفرد إذن مضطر أن يجاري العادات السائدة على ما هي عليه في محاسنها ومساوئها.

النظرية وقانون الذاتية:

إن قانون الذاتية في للنطق القديم يقول، كما أشرنا إليه سابقاً إن الأشياء في حقيقتها لا تتغير بمرور الزمن، إذ هي تملك خصائص ومميزات تبقى ثابتة خلال التغير. وقد ذكر جون بوي كيف كان للنطق القديم قفماً على أساس عدم التغير. فالشيء الذي له وجود حقيقي لا يمكن أن يتغير، فلذا حدث عليه تغير كان ذلك في نظر للنطق القديم دليلاً على فققلته للوجود الحقيقي⁽⁶⁾.

وحين نأتي إلى نظرية ابن خلدون نجد فيها نقضاً لقانون الذاتية هنا. ويتضح ذلك بوجه خاص في الجانب الحركي من النظرية. وقد رأينا ابن خلدون هنا يؤكد على أن للمجتمع البشري في تغير مستمر جيلاً بعد جيل، وليس هناك حد يقف فيه هذا التغير. وقد يعترض معترض فيقول إن ابن خلدون عندما درس

خصائص البداوة والحضارة وجد ان تلك الخصائص لم تتغير بل هي بقيت على حالها منذ خلق الله البداوة والحضارة حتى العصر الذي عاش فيه ابن خلدون. للجواب على هذا القول بان ابن خلدون لم يكن يرى ان تلك الخصائص طبائع ثابتة جيل عليها الناس بطبيعة تكوينهم العقلي او البدني، إنما هي في رأي ابن خلدون ناشئة من جراء كونهم يعيشون في ظروف اجتماعية تضطرهم إلى التخلق بها، وهي إذن لا بد ان تتغير فيهم تبعاً لتغير الظروف.

يشير ابن خلدون إلى هذا صراحة في صدد المقارنة التي عقدها بين البدو والحضر من حيث صفة الشجاعة فقال: " وأصله ان الإنسان ابن عولده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي الغه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزله منزل الطبيعة والجميلة. واعتبر ذلك في الأممين تجده كثيراً صحيحاً. والله يخلق ما يشاء " (7).

معنى هذا ان للخصائص التي نكرها ابن خلدون عن البداوة والحضارة ليست من الطبائع البشرية الثابتة. إنها نتاج الأحوال التي عاش فيها الناس. فلو حدث مثلاً تبديل جغرافي في البادية مما يجعل أحوالها تتغير عما كانت عليه، لا يضطر البدو من جراء ذلك إلى التخلق بخصائص أخرى.

ابن خلدون والنزعة الاجتماعية:

يمتد ابن خلدون ان تاريخ المجتمع البشري يسير في دورات متتابعة من جراء التصارع بين البدو والحضر. فما نام المجتمع منقسماً إلى فئتين هما البدو والحضر، وما نام كل من هاتين الفئتين ذات صفات مضادة لصفات الفئة الثانية، فلا بد ان يقع الصراع بينهما على وجه من الوجوه. فالبدو لا يستطيعون ان يشهدوا الحضر منعمين بترف المدينة بينما هم قابعون في بائيتهم القاحلة. إنهم محاربون أقوياء والحضر تجاههم مترفون جبناؤ، ولا بد ان يأتي اليوم الذي بهجم فيه البدو الشجعان على الحضر المترفين يذهبونهم او يسيطرون عليهم حيث يؤسسون الدول والأسر الحاكمة. ولكن البدو بعد ان يتقموا بترف الحضارة يبدلون بالتدريج يفتقدون صفاتهم القوية وخشونتهم وعصبيتهم، وبهذا تضعف الدولة التي يؤسسوها شيئاً فشيئاً فيغتزم الفرصة أولئك البدو الذين لا يزالون في

الباقية محافظين على صفاتهم الأصلية فيهاجمون الدولة التي فقدت قوتها ويؤسسون مكانها دولة جديدة. وهكذا يدور تاريخ المجتمع دورة أخرى...

إن الدورة الاجتماعية في رأي ابن خلدون محتومة لا مفر منها، والدول جميعاً تخضع لها. فليس هناك دولة تبقى إلى الأبد قوية لا يغلبها غالب. فكل دولة لها عمر كعمر الأفراد. تبدأ فيه نشيطة مزدهرة ثم تهرم وتموت. وقد تظهر بعض العوامل الطارئة فتعرقل تتابع الدورة لحياناً أو تحل محلها من عمر إحدى الدول لحياناً أخرى، ولكن الدورة على الرغم من ذلك لا تقف، ولا بد للدولة، مهما كانت، من نهاية تموت فيها كما يموت الفرد.

هذا يظهر أهمية العصبية التي افترض ابن خلدون في الحديث عنها في مختلف فصول للقيمة. فالعصبية عند ابن خلدون هي تلك الرابطة الاجتماعية التي تربط أبناء القبيلة، أو أية جماعة أخرى، بعضهم إلى بعض، وتجعلهم يتعاونون ويتكاتفون في السراء والضراء. والعصبية قوية كل القوة في البداية وهي تسبب هناك التنازع بين القبائل للخطفة، ولكن هذا التنازع يبين العصبية للخطفة لا يكاد يختفي بتأثير دعوة دينية أو شبهها حتى تظهر بذلك قوة ساحقة لا يقف في طريقها حائل. وتتجه هذه القوة نحو البلاد المحضرة لتؤسس الدولة الجديدة كما أسلفناه ثم تبدأ العصبية بالضعف من جراء انغماس أصحابها في ترف الحضارة. فيأخذ ساسة الدولة عندئذ باستغلال الجنود المنحرفين للدفاع عن دولتهم. وهؤلاء المنحرفون قد يدفعون في هذا الشأن قليلاً أو كثيراً، إنما هم لا يستطيعون أن يصمدوا طويلاً تجاه الموجة الجديدة الآتية من البداية والشحنة عصبية وانفصاعاً.

ابن خلدون والدولة الأموية:

كان ابن خلدون ينظر إلى الدولة الأموية التي ظهرت في الشام نظرة تختلف عن نظرة أكثر المؤرخين المسلمين إليها. فهو لا يرى للورثون كلواها من حيث يشعرون أو لا يشعرون، غاصعين في تفكيرهم لقوانين للنطق القديم، ولهذا انقسموا في تقديرهم للدولة الأموية إلى فريقين. أحدهما كان يركز على الجانب الحسن من الدولة الأموية ويرى أن هذه الدولة كانت منذ بدايتها حتى نهايتها دولة صالحة قامت بنصر الإسلام وفتح البلاد الكثيرة في سبيله. أما الفريق الثاني فكان على العكس من ذلك لا يرى في الدولة الأموية إلا كل شر وتكب عن السنة. الظاهر أن أغلب المؤرخين في

الإسلام كانوا من هذا الفريق الثاني، والسبب في ذلك يرجع إلى أن علم التاريخ في الإسلام لم تظهر معالته بوضوح إلا في العهد العباسي، وكان هذا العهد قلماً كما لا يخفى على أساس العناية للدولة الأموية والنكالية بها⁽⁸⁾.

وجاء ابن خلدون أخيراً فلخذ ينظر إلى الدولة الأموية باعتبارها لا تختلف عن غيرها من الدول، فهي بدأت حسنة ثم أخذت تسوء تدريجاً. إنها كانت قريبة من روح الدين في أول أمرها، ثم انغمس خلفاؤها في الترف جيلاً بعد جيل، وكل جيل يأتي منهم يكون أكثر من سلفه في الترف والبعد عن مقتضيات الإصلاح، حتى انتهى الأمر بهم أخيراً إلى الانهيار⁽⁹⁾. ومثل هذا حدث للدولة العباسية والفاطمية والأيوبيّة وغيرها.

معنى هذا أن بني أمية ليسوا في رأي ابن خلدون إشراكاً بطبيعتهم كما أراد معظم المؤرخين أن يقولوا، إنهم بشر كسائر الناس يخضعون للظروف الاجتماعية، وليس لأحد منهم يد فيما فعل من خير أو شر، إنه خاضع للضرورة الاجتماعية على أي حال.

يتضح من هذا أن ابن خلدون لا يوافق على قانون الذاتية الذي يقول بأن الشيء إذا كان حسناً أو سيئاً فإنه يبقى على ما كان إلى الأبد. إن الشيء في رأي ابن خلدون قد يكون حسناً ثم ينعقد سيئاً، وليس هناك شيء يبقى على حاله الأول أمداً طويلاً.

قانون الوسط المرفوع:

رأينا فيما سبق كيف نقضت نظرية ابن خلدون قانون الذاتية وقانون عدم التناقض. وندري الآن أن نعرف موقف النظرية تجاه القانون الثالث من قوانين الفكر وهو الذي يسمى بقانون الوسط المرفوع.

اعتاد الناس في القدماء أن يصنفوا الأشياء في ضوء هذا القانون إلى صنفين متضادين لا ثالث لهما ولا وسط بينهما. وقد وجدنا ابن خلدون يصنف المجتمع البشري إلى فئتين هما البدو والحضر، فهل يعني ذلك أن ابن خلدون جرى في تصنيفه هذا على ما يقتضيه قانون الوسط المرفوع؟ لكي نستطيع الإجابة على السؤال يجدر بنا دراسة أحد الاعتراضات التي وجهها العلم الحديث ضد قانون

الوسط المرفوع. فقد اتضح الآن أن التصنيف الثنائي الذي يقوم عليه هذا القانون ليس له وجود واقعي خارج الذهن، إنما هو من صنع عقولنا ونحن نلجأ إليه في كثير من الأحيان في سبيل بعض الأغراض العملية.

فنحن مثلاً نصنف الأشياء إلى حارة وباردة، بينما الأشياء في الواقع لا تخضع لهذا التصنيف الثنائي. إنها في حقيقة امرها تتفاوت على درجات متتالية، كل درجة أقل مما يليها بمقدار ضئيل جداً. وليس هناك حد طبيعي يفصل بين الأشياء من هذه الناحية. قد يظن البعض أن درجة الصفر للنوي هو الحد الفاصل بين الحرارة والبرودة ولكن هذه الدرجة في الواقع ليست سوى حد اعتباطي اتخذته العلماء لأنه يعين الدرجة التي يتجمد فيها الماء النقي، وهي فيما سوى ذلك ليست غير درجة اعتباطية لا تختلف عن غيرها من درجات الحرارة الأخرى.

وعلى هذا للنوال أيضاً اعتدنا أن نصنف الناس من حيث طول القامة إلى صنفين اثنين، فنقول عن بعضهم إنه طويل ونقول عن البعض الآخر إنه قصير. ولكننا لو جمعنا الناس ووضعناهم في صف واحد حسب طول قامتهم لوجدنا رؤوسهم تتخذ شكل خط مائل، وبهذا يصعب علينا أن نعين حداً فاصلاً يميز بين الطوال والقصار منهم. وإذا اضطررنا إلى تعيين حد ما لغرض من الأغراض العملية كان ذلك الحد اعتبارياً. فالفرد الذي يقف بجانب الحد قد نعدّه قصيراً بينما هو لا يخطئ في طول قامته اختلافاً ذا أهمية عن الفرد التالي له عبر الحد الاعتباري.

إن هذا هو الذي جعل للتفكير الحديث بهجر قانون الوسط المرفوع ويتخذ مكانه قانون التدرج. فالأشياء عند تصنيفها اليوم توضع على شكل مدرج (Continuum) أو سلم تتوالى الدرجات فيه. وهذا لا يعني أن التصنيف الثنائي بطل استعماله نهائياً. الواقع أننا سنبقى نستعمله لما فيه من فائدة عملية. فنحن مثلاً نصنف الطلاب إلى ناجحين وراسبين، حيث نضع درجة معينة، كالتخمين مثلاً، فنعتبر من يجتازها ناجحاً ومن يعجز عن نيلها راسباً.

ابن خلدون وقانون التدرج:

يخيل لي أن ابن خلدون فطن إلى العيب الكامن في التصنيف الثنائي من الناحية الواقعية. فقد صنف الناس إلى صنفين اثنين هما البدو والحضر، ولكنه عندما

شرح اوضاعهم اشار إلى انهم يقعون فيها على درجات متفاوتة تبعاً لمقدار ظهور خصائص البداوة أو للحضارة فيهم شدة وضعفاً.

ففي فصل من فصول مقدمته عمد ابن خلدون إلى تصنيف البدو إلى درجات ثلاث بالنسبة لتوغلهم في حياة الصحراء وبعدهم عن مستلزمات الحضارة. ففي الدرجة القصوى للتطرف في بدلوها وضع ابن خلدون البدو الذين يعتمدون في معاشهم على الإبل. يليهم في ذلك أصحاب الشاء والبقر. ويلى هؤلاء أخيراً المتهنون للزراعة⁽¹⁰⁾.

وفي الفصول التي شرح فيها ابن خلدون احوال الحضارة وضع الحضر أيضاً على درجات متفاوتة، إنما هو لم يغب فيهم عند الدرجات كما فعل مع البدو. فعندما تحدث عن الصنائع مثلاً، قال إنها تختلف في تنوعها وجودتها باختلاف العمران الحضري، فنجد في بعض المدن التي هي قريبة للعهد بالبداوة صنائع بسيطة تتصل بضرورات الحياة كالنجارة والحدادة والخياطة والحليكة والجزارة. ثم تظهر صناعات أخرى تبعاً لنمو العمران وازدياد الترف كالبلغة والصياغة وصناعة الأحذية. وبالتالي نرى ظهور مهن النقان والصفار والحمامي والطباخ والسقاء والهرأس والفني والطبا والوزاق. وإذا زاد العمران على الحد ظهرت لهن الغربية التي يندر وجودها في المدن الصغيرة كمثل الشبي على الحبال في الهواة، وتدريب الطيور والحمير، وتعليم الحناء والرقص، والقيام بأعمال السحر والشعوذة⁽¹¹⁾.

وتظهر الفروق بين المدن من هذه الناحية حتى في وضع الشحاليين. يقول ابن خلدون في هذا الصدد، " ولقد شأمت بفاس السؤال يسألون أيام الأضاحي اثمان ضحاياهم، ورايتهم يسألون كثيراً من احوال الترف واقتراح للكل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ ولللباس ولللعون، كالفريال والأنية. لو سأل سائل مثل هذا بتمسان او وهران لاستذكر وغنف وُجر. وبيلخنا لهذا العهد عن احوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عولدهم ما يقضي منه العجب، حتى أن كثيراً من الفقراء بالغرب يزعون إلى القنلة إلى مصر لذلك، لما يبلغهم من أن شأن الرقة بمصر أعظم من غيرها. ويعتقد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك الأفاق على غيرهم لو أموال مختزنة لديهم، وإنهم أكثر صنعة وإيثاراً من جميع أهل

الأمصار. وليس كذلك وإنما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك فعظمت لذلك لحوالهم» (12).

من الممكن إذن تصنيف الناس في ضوء نظرية ابن خلدون حسب التصريح التالي،



ويجب أن نذكر أن ابن خلدون لم يكن دقيقاً كل الدقة في تصنيفه هذا. والظاهر أن نزعه الواقعية منعه من تحديد تلك الأصناف تحديداً ثابتاً دقيقاً. فقد رآه يضع أحياناً بين الأصناف الرئيسية أصنافاً أخرى ثانوية، كمثل ما وضع بين اهل الإبل واهل الشاء جماعة من اللبدو يعتمدون في معاشهم على الإبل والشاء معاً. وكذلك جعل المدن في درجات متوالية من غير تحديد تبعاً لحالة العمران الحضري فيها.

ابن خلدون والعرب

لا أحب أن أنتهي من هذا الفصل قبل أن أتعرض لراي ابن خلدون في العرب. فقد حدث الناس كبير حول هذا الراي، ولا بد لنا من أن ندرس الراي في ضوء ما اسلفنا من تحليل منطقي لنظرية ابن خلدون.

ذكر ابن خلدون العرب في بعض فصول المقدمة فوصفهم فيها وصفاً يبدو عليه الذم والانتقاص. ففي أحد الفصول قال، إن العرب إذا تغلبوا على أوطان اسرع إليها الخراب. وفي فصل آخر قال، إن العرب أبعد الناس عن سياسة الملك. وفي فصل ثالث قال، إن المباني التي يخططها العرب يسرع إليها الخراب. وفي فصل رابع قال، إن العرب أبعد الناس عن الصنائع. وفي فصل خامس قال، إن العرب يستكتفون عن طلب العلم وانتحاله... إلخ.

وقد دفعت هذه الأقوال بعض الباحثين إلى القول بأن ابن خلدون كان شعوبياً

بربرياً أراد بها الانتقاص من شأن العرب ومنهم نماً مقدعاً. ومما يلفت النظر أن أحد التمسسين للقومية العربية لحقنه ذلك من ابن خلدون فخطب يقول بوجوب حرق كتبه ونهش قبره باسم القومية⁽¹³⁾.

واتخذ الأستاذ سامط الحصري تجاه ذلك موقفاً آخر. ففي رايه أن ابن خلدون لم يكن يقصد بأقواله للذكورة العرب إنما قصد بها البدو. وأورد الحصري قرائن لغوية وتاريخية واجتماعية عديدة لتأييد رايه، وكان موقفاً في ذلك إلى حد لا يستهان به⁽¹⁴⁾. ولقى رأي الحصري هذا قبولاً حسناً بين الباحثين العرب أخيراً وعنه الكثيرون الكلمة الفاصلة في الموضوع.

إني أميل إلى تأييد الحصري في كثير مما جاء به في هذا الصدد. فابن خلدون عند ذكره لمساوي العرب إنما قصد بها مساوي البدو. ولكني أريد أن أقف هنا قليلاً متسائلاً، هل أن لفظة "العرب" في اصطلاح ابن خلدون مرادفة ومساوية في معناها للفظه "البدو"، أم انهما مختلفان في المعنى بعض الاختلاف؟

إن هذا سؤال حثني مدة طويلة ثم عثرت مؤخراً على فقرات في مقدمة ابن خلدون مما جعلني استقر على رأي فيه. وهو رأي يخالف من بعض الوجوه رأي الحصري.

ومما جلب انتباهي على أي حال أن ابن خلدون حين يذكر صفات البدو في محاسنها ومساوئها يأتي بها تحت اسم "البدو"، ولكنه حين يذكر صفات البدو في مساوئها فقط يأتي بها تحت اسم "العرب". ونحن نلاحظ سبب ذلك حين ندرس الفصل الثاني من الباب الثاني في مقدمته وهو الفصل الذي قسم فيه البدو إلى تراجتها الثلاث حسب شدة توغلها في حياة الصحراء وبعدها عن خصائص الحضارة. ففي هذا الفصل يذكر ابن خلدون الأمم البدوية المختلفة، من فرس وتركمان وصقالبة وكرد وبربر وعرب، ويحاول توزيعهم على تلك التراجعات الثلاث. وهو يشير في نهاية الفصل إشارة واضحة إلى أن العرب هم أكثر من غيرهم توغلاً في حياة الصحراء واختصاصاً بالإبل، أما الأمم البدوية الأخرى فهم قد ينتصون بالقيام على الشاء والبقر علاوة على الإبل، ومنهم من يختص بالزراعة وحدها كما هو الحال في عامة البربر والأعاجم⁽¹⁵⁾.

يتضح من هذا ان ابن خلدون حين يذكر العرب لم يكن يقصد بهم البدو بوجه عام، إنما كان يقصد بهم النموذج الأقصى للبلوّة، وهو النموذج الذي يكون اشد من غيره بعداً عن خصائص الحضارة كالعلم والصناعة والعمران.

قد يسأل هذا سؤال عن السبب الذي جعل ابن خلدون يرى هذا الرأي في العرب، فهل كان العرب حقاً اشد من غيرهم بدوّة؟ وماذا نقول إذن عن حضارة اليمن القديمة، وحضارة تدمر والبتراء، وعن الحضارة الإسلامية الكبرى التي ساهم فيها العرب مساهمة فعالة؟ يبدو ان ابن خلدون نسي كل ذلك تحت تأثير الجو الفكري والاجتماعي الذي كان مسيطراً على بلاد المغرب في زمانه . كما سيأتي في فصل قادم.

ومهما يكن الحال فإننا لا نستطيع ان نستنتج من اقوال ابن خلدون التي يظهر فيها دم العرب انه كان يقصد بها منهم على وجه مطلق. فهذا امر لا يلائم منطق ابن خلدون. إنه كما اسلفنا يرى في كل شيء وجهين على الأقل خيراً وشرّاً. وهو إنما ذكر مساوئ العرب ليقول بصورة غير مباشرة بانهم على مقدار لتصافهم بطك المساوئ البدوية لا بد ان يكونوا متصفين بالחסن البدوية في الوقت ذاته. فإذا كانوا اشد من غيرهم بعداً عن العلم والعمران والصناعة فهم يجب ان يكونوا ايضاً اكثر من غيرهم شجاعة وامتن خلقاً واقترب الى خصال الخير والدين.

يبدو ان الذين نسبوا الى ابن خلدون نزعة التهم على العرب إنما قرأوا مقدمته بمنظار للنطق القديم الذي يقول بان التقيضين لا يمكن ان يجتمعا في شيء واحد. ولهذا كان رأيهم انه ما بلم ابن خلدون قد دم العرب فليس من للعقول إذن ان يكون محباً لهم لو ميلاً لئحهم. ولو ان هؤلاء نظروا في للقيمة بعين المنظار الذي كان ينظر به ابن خلدون لما تورطوا في هذا الخطأ.

من جملة ما وصف ابن خلدون به العرب قوله إنهم "امة وحشية" (16). وهذا التعبير يقصد به ابن خلدون معنى غير الذي نقصده نحن للذين تعيش في العصر الحديث. فقد اعتدنا ان نعدّ التوحش في الأمم صفة مذمومة جداً، ولذا فنحن حين نقرأ عبارة ابن خلدون في وصف العرب نتصور انه ذمهم ذماً قبيحاً. الواقع ان ابن خلدون كان يعني بالتوحش سكنى الصحراء والتوغل فيها بعيداً عن الحضارة. وهذا في اصطلاح ابن خلدون ليس ذمّاً إنما هو وصف موضوعي يراد به الذم من

وجهة نظر الحضارة ويراد به للدح من وجهة نظر البنائة. ومعظم الأمور في رأي
ابن خلدون نسبية على هذا الدوال.

هوامش الفصل الرابع:

- (1) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، (القاهرة 1953)، ص 333 .
- (2) Don Martindale, The Nature and Types of Sociological Theory, (London, 1961), p.132 .
- (3) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، (ترجمة محمد عبد الله عتار)، ص 58 - 65 .
- (4) Don Martindale, op. cit, p. 70 .
- (5) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 692 - 693 .
- (6) Logic John Dewey,, P. 84 .
- (7) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 419 .
- (8) أحمد أمين، طبعى الإسلام، (القاهرة 1938)، ج 2 ، ص 27 - 31 .
- (9) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 545 - 548 .
- (10) المصدر السابق، ص 412 .
- (11) المصدر السابق، ص 925 - 926 .
- (12) المصدر السابق، ص 861 - 862 .
- (13) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 151 .
- (14) المصدر السابق، ص 151 - 168 .
- (15) مقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 412 - 413 .
- (16) المصدر السابق، ص 453 .

الفصل الخامس

ابن خلدون ومنطق الفقهاء

رأينا في الفصل الثالث كيف كان ابن خلدون يدعو إلى الاهتمام بالاختوى "الذي" من الأمور بدلاً من الاهتمام بصورها الذهنية المجردة. وزيد الآن أن نعرف هل حقق ابن خلدون دعوته هذه عندما نظر في بعض القضايا التي كانت تشغل أذهان الفقهاء في الإسلام.

نشأ ابن خلدون في بيئة فقهية، ودرس العلوم الدينية على منوال ما درسها أقرانه من الذين نشأوا في مثل بيئته وسرته، وكان للتوقع أن ينظر في القضايا من خلال المنطق الصوري الذي اعتاد الفقهاء في زمانه أن ينظروا فيها من خلاله، غير أننا نجده في مقدمته يخالفهم في ذلك. فهم قد دلبوا على النظر في القضايا بعد أن يجربوها تجريباً عقلياً قياسياً، بينما هو ينظر فيها وهي منغمسة في واقعها الاجتماعي. إنه بعبارة أخرى ينظر فيها من خلال منطق مادي لا صوري.

سنحاول فيما يلي الإتيان ببعض الأمثلة على ذلك، جمعناها من فصول متفرقة من المقدمة،

رأي ابن خلدون في الملك

اعتاد الكثيرون من الفقهاء على التفريق بين الخلافة والملك. فاعتبروا الخلافة خيراً والملك شراً، وذلك على ناهم في التجريد للنطقي الذي يضع الأمور في صنفين

متضادين لا ثالث لهما. وقد تأثر المؤرخون بهذا الرأي فجعلوا الخلافة الصحيحة محصورة في الخلفاء الأربعة الذين تولوا الحكم بعد النبي، حيث أطلقوا عليهم لقب الخلفاء الراشدين، أما الذين تولوا الحكم بعدهم فهم في نظر المؤرخين خلفاء عابدين أشبه بالملوك منهم بالخلفاء استناداً على الحديث النبوي القائل، "الخلافة ثلاثون سنة، ثم تعود ملكاً".

أما ابن خلدون فهو يرى في الملوك رأياً آخر. فالملك في رأيه لا يجوز أن يكون شراً مذموماً على وجه مطلق. إنه كغيره من ظواهر الحياة الاجتماعية قد يكون خيراً أو شراً تبعاً للناحية التي ننظر منها إليه. يقول ابن خلدون في هذا ما نصه،

"وإعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفساد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالسلطات، ولا شك أن في هذه مفسدات محظورة وهي من توليعه، كما أتى على العدل والنصفة وإقامة مراسيم الدين والذب عنه، وأوجب بإزالتها التواب وهي كلها من توليع الملك. فإذا إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم ينمه لذاته، ولا طلب تركه..."⁽¹⁾.

نلاحظ في كلام ابن خلدون هذا تفصيلاً واضحاً لقانون "عدم التناقض" الذي هو من أسس للنطق بالصوري كما أسلفنا. فالشيء حسب هذا القانون إما أن يكون خيراً أو شراً ولا يمكن أن يكون خيراً وشراً في آن واحد. يبدو أن ابن خلدون يعد هذا القانون من قبيل التجريد الصوري حيث يكون الخير والشر منفصلين في الزمن، أما في عالم الواقع "المادي" فالشيء قد يكون خيراً وشراً في الوقت ذاته، فنحن ننظر إليه من جهة فنراه خيراً وننظر إليه من الجهة الأخرى فنراه شراً.

لعلني لا أغالي إذا قلت بأن رأي ابن خلدون هذا يشبه في معنى من المعاني رأي مانهايم العالم الاجتماعي المعروف في عصرنا. ففي رأي مانهايم أن الحقيقة الخارجية هي كالهرم لها جوانب متعددة، والناس إنما يخطفون حولها لأن كل فريق منهم ينظر إليها من جانب معين ويهمل الجوانب الأخرى، وهو بهذا يأخذ عن الحقيقة صورة تختطف عما يأخذه الآخرون عنها، ولو درنا حول الحقيقة ونظرنا فيها من جميع جوانبها لتبين لنا أن كل رأي من آراء الناس فيها قد يكون صحيحاً ومغلوطاً في آن واحد⁽²⁾.

قريش والخلافة:

لجمع جمهور الفقهاء إلا من شد منهم، على أن الخلافة يجب أن تكون في قريش ولا يجوز أن تخرج عنها. واستند الفقهاء في هذا على الحديث النبوي القائل، "الأئمة من قريش"⁽³⁾. وهنا يأتي ابن خلدون فيحاول تعليل هذا الحديث تعليلاً اجتماعياً يجعله غير ملزم في جميع الظروف. يقول ابن خلدون، "إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشترع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشرع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا فيها، لم نجدنا إلا اعتبار للعصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصالح النصب، فتسكن إليه الأمة وأهلها، ويختظم حبل الألفة فيها..."⁽⁴⁾.

يتضح من هذا الكلام سبب الفرق من الناحية المنطقية بين ابن خلدون وبقية الفقهاء. فالفقهاء إنما يشترطون للنسب القرشي في الخلافة تبركاً ينسب للنبي، إذ كان النبي من قبيلة قريش. أما ابن خلدون فيرى أن التبرك لا يجوز أن يكون من المقاصد الشرعية، ولا بد لكل حكم شرعي من مصلحة اجتماعية يشرع الحكم من أجلها. وابن خلدون يعتقد أن النبي إنما أمر بأن تكون الخلافة في قريش لأن قريشاً كانت في ذلك العهد صاحبة العصبية الكبرى في جزيرة العرب، يعترف العرب لها بذلك ويستكبنون لغلبها فيه. ولو أن النبي أمر بأن تكون الخلافة في غير قريش لتفرقت كلمة للعرب وتشتت أمر الأمة وضعفت دولة الإسلام⁽⁵⁾.

وينتهي ابن خلدون في ذلك إلى نتيجة مخالفة لإجماع الفقهاء تقريباً، وهي أن الخلافة يجوز أن تخرج من قريش إذا ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتها القديمة. معنى هذا أن الخلافة تبقى في قريش ما نامت العلة التي أوجبت لها الخلافة باقية، فإذا تحولت العلة إلى قبيلة أو أمة أخرى جاز أن تنهب الخلافة معها إلى تلك القبيلة أو الأمة.

يعلم ابن خلدون مبداً العلم في الخلافة فيقول، "فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل

إلا من غلب عليهم. وقل إن يكون الأمر الشعري مخالفاً للأمر الوجودي" (6). إن هذا في الواقع مبدا جريء يُعلن لأول مرة في الإسلام. ولا ندري كيف سكت عنه الفقهاء. فلبن خلدون يتطلب في الخليفة أن تتوفر له القوة التي تجعله غالباً على الناس بالسيف. إن الغلبة في رأي ابن خلدون من أهم شرائط الخلافة، وذلك لكي يجمع بها للخليفة أمر الأمة ويمنع افتراق الكلمة فيهم. وابن خلدون في هذا ينقض جميع ما جاء به الفقهاء والفلاسفة من آراء مثالية حول صفات الخليفة وكفائاته العلمية والخلقية. ولكنه يقول: ما فائدة أن يكون للخليفة صالحاً في شخصه إذا كان ضعيفاً لا عصبية كافية له تمكنه من الغلبة على الناس وفرض أمره بالقوة.

حديث المهدي:

المسلمون، على اختلاف فرقهم تقريباً، يؤمنون بوجود ظهور المهدي في آخر الزمان ليملا الأرض عدلاً بعد ما ملئت جوراً. والفرق الإسلامية تخطف في شخصية المهدي وفي شرائط ظهوره، إنما هي متفقة على أنه لا بد أن يكون علوياً من نسل فاطمة بنت محمد وأن الله وعد بظهوره ليتم على يده نصر الدين وإظهار العدل.

وقد ورثت الأحاديث المتواترة عن النبي في ظهور المهدي، ونظم السيوطي في ذلك بيتاً من الشعر حيث قال،

وما رواه عند جم يجب إحالة لاجتماعهم على الكذب (7).

ويكاد ابن خلدون ينفرد من بين الفقهاء في تفنيد هذه الأحاديث وفي عدم الاهتمام بها. وقد عقد ابن خلدون فصلاً طويلاً في مقدمته حاول فيه تضعيف أسانيد تلك الأحاديث وتبين استحالة ظهور المهدي على النمط الذي ذكرته الأحاديث. وقد رد على ابن خلدون في هذا بعض المؤلفين، منهم أبو الطيب بن أبي أحمد الحسيني حيث كتب رسالة عتوانها "الإذاعة لما كان وما يكون بين يدي الساعة"، ذكر فيها أقوال ابن خلدون وعدّها مغلوطة ليست من التحقيق في شيء، واستخلص من ذلك أن للمهدي يظهر في آخر الزمان وإن إنكاره جراءة عظيمة وزلة كبيرة (8).

وظهر في دمشق منذ عهد قريب كتاب مؤلف اسمه أحمد بن محمد الصديق،

وكان عنوان الكتاب، "إيراز الوهم للكتون من كلام ابن خلدون، أو الرشد المبدي لفساد طعن ابن خلدون في أحاديث المهدي". يقول المؤلف إن ابن خلدون ضعف الأحاديث الواردة في المهدي إلا القليل منها، فمادنا نصنع بهذا القليل؟ انتركه ونهمله، أم نعتد عليه ونؤمن بما جاء فيه؟ يستنتج المؤلف من ذلك أن الأحاديث القليلة التي عدما ابن خلدون قوية يجب عليه أن يأخذ بها على الرغم عن قلتها. ويسأل المؤلف، كيف جاز لابن خلدون أن يستند في فصول أخرى من مقدمته على أحاديث ضعيفة بينما هو يهمل أحاديث المهدي وفيها ما هو قوي باعتدائه؟⁽⁹⁾.

الظاهر أن أحمد بن محمد هذا في واد، وابن خلدون في واد آخر، إنهما بعبارة أخرى يجريان على منهجين مختلفين. فالسيد أحمد يجري في تفكيره على منهج الحنثين الذين لا يهمهم من الحديث إلى سنده، فإذا كان رواية الحديث ثقة صادقين كان الحديث صحيحاً لا غبار عليه، ولا يهمهم بعد ذلك أن يكون الحديث مخالفاً لطبيعة المجتمع أو موافقاً لها. أما ابن خلدون فيجري على منهج آخر. إنه لا يهتم بسند الحديث بمقدار اهتمامه بموافقة الحديث لقتضيات الاجتماع البشري، وذلك تبعاً للمبدأ الذي يدعو إليه ابن خلدون، وهو أن الأمر الشرعي قلما يكون مخالفاً للامر الوجودي. ولهذا وجدنا ابن خلدون يلتقط الأحاديث التقاطاً في ضوء هذا المبدأ. فرب حديث يعده المحدثون والفقهاء ضعيفاً بينما هو في رايه قوي، ورب حديث قوي عندهم هو ضعيف عنده.

يعتقد الفقهاء أن الله قادر أن يظهر المهدي وإن يمكنه من نصر الإسلام ونشر العدل، فليس هناك شيء مستحيل تجاه قدرة الله. وما دام الله قد وعد بظهور المهدي في آخر الزمان فلا بد أن يفي بوعده على أي حال. أما ابن خلدون فهو يعترف مع الفقهاء بأن الله قادر على كل شيء، ولكنه يخالفهم في رايه بأن الله يجري الأمور على مستقر العادة⁽¹⁰⁾. معنى هذا أن الله في رأي ابن خلدون لا يفعل الأشياء إلا حسيماً تقتضيها طبيعتها. فالمهدي إذن لا يمكن أن يظهر هكذا فجأة وفي غفلة من الزمن فيعلن مهبوته ثم ينتصر على الدول الوجودية في زمانه بقوة الله وحده⁽¹¹⁾. وإذا أتيج لرجل أن يفعل مثل هذا فلا بد أن يكون ذا عصبية قوية تساعد في مكافحة الخصوم وفي التغلب عليهم. فالأنبياء مثلاً وهم الذين يختارهم الله ويوحى إليهم ويبعثهم لنشر رسالته في الناس نجدهم يقومون بدعوتهم حسب

نواميس المجتمع الذي يعيشون فيه فيعتمدون على العصبية والاتباع كما يفعل أي إنسان آخر⁽¹²⁾.

يقول ابن خلدون: "والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتتافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله..."⁽¹³⁾.

طاعة السلطان:

كان فقهاء أهل السنة في عصورهم المتأخرة يجمعون على وجوب طاعة السلطان وعلى تحريم الخروج عليه ولو كان فاسقاً جائراً. قال أحدهم في منظومته الفقهية، وطاعة من إليه الأمر فالزم وإن كانوا بغاة فاجرينا⁽¹⁴⁾.

وقد ورثت أحاديث كثيرة تندّد بالخروج على السلطان وتعمّد عصيانه لأمر الله وتفريقاً لشمل الأمة⁽¹⁵⁾. والظاهر أن بعض أئمة الإسلام في العصر الأول لم يلتزموا بهذه الأحاديث التزاماً حرفياً، فكان منهم من يرى الثورة على السلطان الظالم مستلزاماً على الحديث النبوي للقتل، "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". وكذلك كانوا يستندون على ما جاء في الإسلام من مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". وقد كان لهذا المبدأ في صدر الإسلام أثراً بالغاً إذ كان المسلم يشعر بوجوب الكفاح عند القدرة عليه، ضد للنكر الذي يظهر على يد الحكام. وقد اتخذ الثوار مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حجة بأيديهم في خروجهم على الحكام. وكان كثير من أئمة الفقه يؤيدونهم في ذلك.

فالمعروف عن الإمام أبي حنيفة مثلاً أنه كان من أولئك الذين يرون الثورة على السلطان ظالماً. يُروى أنه، أثناء ثورة زيد بن عليّ على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، قال عنه: "ضاهي خروجه خروج رسول الله يوم بدر..."⁽¹⁶⁾. وذكر الزمخشري: "وكان أبو حنيفة يفتي سراً بوجوب نصرة زيد بن عليّ وحمل الأموال إليه والخروج معه على اللص للتغلب للتسمي بالإمام أو الخليفة"⁽¹⁷⁾. وهناك روايات أخرى كثيرة تؤيد ذلك. ومما يجدر ذكره أن اتباع أبي حنيفة لم يصنفوا بهذه الروايات زعماً منهم أنها وإمية الإسناد، وقال بعضهم أنها كتب

وافترأه على إني حذيفة، ودليلهم في ذلك أن فقهاء الحنفية مجمعون على القول بعدم جواز الخروج على السلطان⁽¹⁸⁾.

مهما يكن الحال فنحن نستطيع أن نستنتج أن الخروج على السلطان الظالم كان أمراً مقبولاً إلى حد ما في صدر الإسلام، ولهذا وجدنا ذلك العهد يعج بالثورات والدعوات المخطفة. ولكن هذه الثورات أخذت تقل شيئاً فشيئاً بمرور الزمن حتى وصل الحال بالفقهاء أخيراً إلى ما يشبه الإجماع على تحريم الثورة وعلى وجوب طاعة ولي الأمر مهما كان ظالماً أو فاسقاً.

وهنا يأتي ابن خلدون فيبيدي رأياً يخالف فيه للجميع. إنه يرى أن للسالة ليست مسألة تحريم أو جواز من الوجهة النظرية المجردة، بل هي مسألة واقعية اجتماعية تتصل بالعصبية. فمن كانت لديه العصبية الكافية التي تمكنه من الثورة والتغلب على السلطان جاز له الخروج عليه، أما من كان ضعيفاً من الناحية الاجتماعية وليس له عصبية كافية تدعمه في خروجه، فالأولى به الجلوس في بيته والتجنب عن إثارة الفتنة والفوضى وسفك الدماء.

يقول ابن خلدون في هذا ما نصه،

"ومن هذا الباب أحوال الدوار القلائد بتغيير للنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طروق الدين ينهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء ناعين إلى تغيير النكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر اتباعهم والمتشبهون بهم من الفوغاء والدمماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في ذلك السبيل مازورين غير ملجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه، قال صلى الله عليه وسلم: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبأسانه، فإن لم يستطع فبقلبه). وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزعزحها ويهدم بنامها إلا المطالبة القوية التي من ورانها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه"⁽¹⁹⁾.

ابن خلدون والعصبية:

رأينا فيما سبق أهمية العصبية عند ابن خلدون. فهي في نظره شرطاً أساسياً لتأسيس الدولة وقيام الخلافة ولظهور المهدي على فرض صحة ما ورد فيه من

أحاديث. وابن خلدون يرى أن العصبية أهم القوانين الاجتماعية التي يجب أن يتبعها كل ذي شريعة أو دعوة دينية، وإذا بطلت العصبية بطلت الشرائع⁽²⁰⁾.

وتجابه ابن خلدون في هذا الصدد مشكلة كبيرة هي أن الشرع الإسلامي ذم العصبية ونهى عنها وعدمها من خصال الجاهلية⁽²¹⁾. فكيف يجوز إذن لابن خلدون أن يجعل العصبية أساس الشرائع بينما هي مذمومة ومنهى عنها في الشريعة الإسلامية؟

يلجأ ابن خلدون في معالجة هذه المشكلة إلى منطق "المادي" الذي يهتم بمحتوى الأمور ويهمل صورتها الذهنية للجربة. ففي رأي ابن خلدون أن العصبية وغيرها من أحوال الدنيا لا يجوز أن نحكم عليها حكماً كلياً مجرداً حيث نفصل عن محتواها الواقعي. إن ابن خلدون يشبه العصبية من هذه الناحية بالملك وبالفضب وبالشهوة. فهذه أمور نهى الشرع عنها وذمها بينما هي من مستلزمات الحياة البشرية. فالإنسان من غير شهوة مثلاً لا يتم بقاؤه. وإنما نهى الشرع عن الشهوة لكي يردع الناس عن استعمالها في غير وجهها المشروع. أما استعمالها في وجهها المشروع فهو أمر مرغوب فيه وقد حذره الشرع وحرض على الإكثار منه. ومثل هذا يمكن أن يقال عن العصبية، فهي كثيراً ما تكون وسيلة لنصر الدين وإقامة الحق، وقد اعتمد عليها النبي في حملة الإسلام وفي نصره. والعصبية لا تكون مذمومة إلا عند استعمالها في الباطل وفي تفريق كلمة الأمة⁽²²⁾.

الهجرة والتعرب:

الهجرة والتعرب اصطلاحان متضادان كان لهما شأن كبير في صدر الإسلام. فالهجرة تعني أن تترك الفرد أهله وعشيرته ويلتحق بالدعوة الإسلامية يجاهد مع الجاهلانيين في سبيلها. أما التعرب فهو أن يبقى الفرد أعرابياً، أي بدوياً، يسكن البادية مع قبيلته يتنقل معها وراء الرعى ويقاتل من أجلها.

وقد جرى جمهور الفقهاء على اعتبار الهجرة واجبة على كل مسلم قبل فتح مكة، حيث كان الواجب يقضي على المسلم أن يلتحق بالنبي وأصحابه في المدينة يجاهد معهم للكفار. وقد سميت المدينة لهذا السبب بدار الهجرة. ولما فتحت مكة

ودخل الناس في دين الله أفولجاً أفولجاً، أصبحت الهجرة ليست بذات موضوع، حسبما جاء في الحديث للقتل، " لا هجرة بعد الفتح " .

ومما يلفت النظر ان الأمويين ظلوا في عهد دولتهم ينظرون إلى الهجرة نظرة احترام وتحبيذ، ويعدون للتعرب نقصاً في دين الرجل. ولكن دار الهجرة انتقلت في رأيهم من المدينة إلى الشام أو غيرها من مراكز جيوشهم. وقد صار الأمويون في ذلك العهد يصنفون الناس إلى صنفين، " مهاجر " و " لعراقي " . ومما يذكر ان الحاج مدح نفسه ذات مرة ببيت من الشعر قال فيه إنه " مهاجر ليس بأعراقي " .

ويبدو ان الوهابيين في أيامنا اتبعوا سنة الأمويين في هذا، فقد اخذوا منذ سنة 1911 يتركون سكنى الخيام ويستوطنون في اماكن ثابتة بنيت بالطين وسميت بـ " الهجر " . واخذت العشائر في نجد تقلد بعضها بعضاً في ترك حياة البلاوة حيث أصبحت البلاوة تسمى بـ " الجاهلية " . ولشهر سكان الهجر باسم " الإخوان " (23) .

مهما يكن الحال فقد ورد في صحيح البخاري حديث له أهمية كبيرة في هذا الصدد. وخلاصة الحديث ان صاحبياً اسمه سلمة بن الأوكم أراد الخروج إلى سكنى البادية في أيام الحاج فقال له الحاج: " ارتدعت على عقبيك تعزيت؟ " . فاجابه سلمة، " لا ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذن لي في البدو " . وقد عد الفقهاء هذا الحديث دليلاً على ان رجوع للمسلم إلى البادية بعد الهجرة هو بمطالبة الارتداد على العقبين. إن جمهور الفقهاء يرون كما اسلفنا ان الهجرة سقط وجوبها بعد الفتح، ولكنهم مع ذلك لا يرون الصلاح في رجوع المسلم إلى البادية بعد هجرته. فالرجوع إلى البادية في نظرهم كونه عودة إلى الجاهلية وإلى الخصال التي نهى عنها الإسلام من عصبية وغيرها.

وهنا يأتي ابن خلدون فيعالج موضوع الهجرة والتعرب معالجة يخالف بها جمهور الفقهاء. فهو لا يرى رأيهم في ذم البلاوة ودم خصالها، بل هو يرى، على العكس من ذلك، ان البلاوة أقرب إلى خصال الدين والخير من الحضارة. فالحضر لكثرة ما يعانون من فتن الملذات وعادات الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على الشهوات قد تلوثت نفوسهم بالكثير من الأخلاق اللوممة وبعثت عليهم طرق الخير ومسلكته، حتى لقد نهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم وأقوالهم. اما البدو فهم على الرغم من وجود بعض الخصال اللوممة فيهم لا يصلون فيها إلى

الدرجة التي وصل إليها الحضر، وهم إذن اقرب إلى الفطرة الأولى وابتعد عما ينطبع في النفس من سوء للكلت وأسهل في العلاج من الحضر⁽²⁴⁾.

ويعتقد ابن خلدون أن الهجرة ليست شيئاً محموداً لثلاثة بغض النظر عن الغلبة منه. إنها تكون محمودة حين تؤدي إلى نصرة الدين وحمايته، أما إذا كانت لغرض آخر فهي قد تكون مذمومة تبعاً لذلك للغرض⁽²⁵⁾. والهجرة لم يوجبها الشرع إلا لسبب موقت هو نصرة النبي عندما كان الإسلام ضعيفاً. وهي كانت في أول أمرها غير واجبة إلا على أهل مكة فقط، "لأن أهل مكة يمسهم من عصبية النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يمس غيرهم من بادية الأعراب"⁽²⁶⁾.

يريد ابن خلدون من هذا أن يقول إن "التعرب" لم ينه الشرع عنه نهياً عاماً مطلقاً، وليس فيه ما يدل على دم البيلة. كل ما في الأمر أن الشرع نهى عن "التعرب" في وقت ما لأسباب اقتضت ذلك، وهذا النهي لا يجوز أن يبقى عند زوال تلك الأسباب.

رأي ابن خلدون في الزراعة:

للزراعة محمودة في الإسلام وقد منحها النبي في كثير من أحاديثه وحرص عليها. وفي أحد هذه الأحاديث فضلها للنبي على جميع أنواع الكسب حيث قال، "أفضل لكسب الزراعة فإنها صدقة لبيكم آدم"⁽²⁷⁾. ومما تجدر الإشارة إليه أن الكثير من الصحابة، لا سيما الأنصار من أهل المدينة، كانوا أهل زرع وبساتين. وقد أقطع النبي وخلفاؤه للراشدين أراض لبعض المسلمين في سبيل استثمارها في الزراعة. وكان علي بن أبي طالب قبل توليه الخلافة يعمل في البساتين أجيراً ثم مالكا.

وإدناىي إلى ابن خلدون نجد له رأياً في الزراعة لا يخلو من الدم والانتقاص. فهو يقول إن الزراعة مهنة للمستضعفين وطلاب العافية وإنها تؤدي باصحابها إلى اللذل وما يتبع ذلك من خلق المكر والخديعة⁽²⁸⁾. وينكر ابن خلدون لتأييد رأيه حديثاً ورد في صحيح البخاري جاء فيه، أن النبي دخل داراً من دور الأنصار في المدينة فرأى سكة محراث فقال، "ما نزلت هذه نار قوم إلا نزلهم الدل"⁽²⁹⁾.

الغريب في ابن خلدون أنه ينسى جميع الأحاديث التي وردت في مدح الزراعة ثم

يذكر حديثاً واحداً هو هذا الحديث الذي يبدو فيه الدم. والظاهر أن هذا الحديث كان من الأحاديث التي التمس معادها على الفقهاء والحنثين، وذهب بعضهم إلى القول بأنه لا يخلو من اغلاط⁽³⁰⁾. ولعل سبب الالتباس أنهم لا يستطيعون أن يعللوا كيف دم النبي للزراعة بهذا الحديث بينما هو قد منحها في أحاديثه الأخرى، وكيف يمكن أن يجتمع التقيضان في شيء واحد؟

إن ابن خلدون لا يبالي، كما رأينا سابقاً، أن يهمل الكثير من الأحاديث إذ رآها غير ملائمة لمنطق نظريته الاجتماعية. وهو لا يتوانى عن التقاط الحديث الواحد ويركز انتباهه عليه إذا كان الحديث مما ينسجم مع نظريته.

يعترف ابن خلدون بأن الزراعة تنتج القوت الضروري للبشر، وأنها مما لا يمكن الاستغناء عنها أبداً، ولها أقدم الصنائع وأعظمها نفعاً للإنسان⁽³¹⁾. ولكنه مع ذلك يقول بأنها تؤدي إلى الانقياد للذل والاتصاف بخلق المكر والخديعة. فما دام الزراع يقومون تحت وطأة الدولة وجورها حيث يدفعون لها الضرائب ويفضعون لتسفس جباتها، فلا بد إذن من أن تنمو فيهم تلك الأخلاق للدمومة. قد يسأل هنا سائل، إذا كان الأمر كذلك فمالذا يقول ابن خلدون عن الكثيرين من الصحابة الذين كانوا زراعاً وكانوا على الرغم من ذلك من أكثر الناس إيماناً وعزة.

يغلب على ظني أن ابن خلدون حاول الإجابة على هذا بصورة غير مباشرة في أحد فصول مقدمته. فقد أشار في هذا الفصل إلى أن الزراعة لا يختص منتحلها بالذلة إلا عند سيطرة تلك العضوض القاهر على الناس⁽³²⁾. وهذا لقول يعني ضمناً أن عدم وجود مثل هذا للعضوض يجعل الزراعة غير مؤدية إلى الذل، كما كان الحال في أيام النبي وخلفائه الراشدين. وما يؤيدنا في استنتاجنا هذا أن ابن خلدون يشبه الضرائب التي يدفعها الزراع إلى الدولة بالزكاة. فقد كان المسلمون في أول أمرهم يدفعون للزكاة طوعية واختياراً ويعدونها حقاً واجباً، ثم أخذوا بعد ظهور للعضوض يدفعونها قهراً ويعنونها مغرماً. وقد جاء في الحديث كما نقل ابن خلدون: "لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرماً"⁽³³⁾.

خلاصة القول أن ابن خلدون ينظر في أمر الزراعة كما ينظر في غيرها من الأمور. فهي ليست بذاتها حسنة أو قبيحة، إنما يظهر الحسن أو القبح فيها من جراء ما يحيط بها من ظروف واقعية وما تؤدي هي إليه من نتائج اجتماعية.

ومما يلتفت النظر هنا ان ابن خلدون جعل الزراعة من اصناف البلوة. وهذا رأي لا يوافق عليه علم الاجتماع الحديث. فالزراعة هي اقرب إلى طبيعة الاستقرار والحضارة منها إلى طبيعة التنقل والبلوة. ولعل السبب الذي حدا بابن خلدون إلى اتخاذ هذا الرأي هو ما كانت عليه الزراعة في أيامه بالغرب من وضع منحط غير مستقر إثر اجتياح القبائل البدوية من بني هلال وبني سليم لبلاد المغرب كما سدرى في فصل قادم.

ويمكن القول ان ابن خلدون وضع الزراعة وسطاً بين البلوة والحضارة. فهي مما يائف الحضر من الاشتغال بها من جهة، وهي من الجهة الأخرى لا ينتحلها إلا المستضعفون وأهل العافية من البدو⁽³⁴⁾. فالخاريون الأشد من أهل العصبية من البدو لا ينتحلونها لأنها تؤدي إلى دفع الضريبة والدل، وكذلك لا ينتحلها المترفون من الحضر لأنهم يجبرونها غير لائقة بهم. وبهذا صارت الزراعة التي هي أقدم الصناعات وأعظمها نفعاً للإنسان مهنة الأدلاء للمستضعفين.

استلواك

إننا في استعراضنا لأراء ابن خلدون، سواء في هذا الفصل أو في الفصول الأخرى، لا نعني أننا نؤيدها أو نؤمن بصحتها. ونحن لا يجوز أن نخالي في تقدير ابن خلدون إلى الدرجة التي نعتبر فيها جميع آرائه صحيحة ليس فيها خطأ أو نقص. الواقع ان ابن خلدون، كغيره من عظماء المفكرين والعياقرة، يصيب أحياناً ويخطئ أحياناً أخرى. ولم يظهر في العالم حتى يومنا هذا مفكر يأتي بالنظرية الكاملة التي هي صحيحة صحة مطلقة.

إننا باستعراضنا آراء ابن خلدون نقصد تبين الفرق من الدلحية المنطقية بيده وبين غيره من الفقهاء أو الفلاسفة. فنحن لا يهمنا ان يكون الرأي من آرائه خطأ أو صواباً. المهم ان نكتشف فيه الاتجاه المنطقي، وهل يجري فيه ابن خلدون على اسس صوري أو مادي.

هوامش الفصل الخامس:

- (1) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 520 - 521 .
- (2) Karl. Mannheim, Ideology & Utopia, (london, L. H), p. 237 - 280
- (3) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة 1960)، ص 6 .
- (4) مقدمة ابن خلدون، (تحقيق والفي)، ص 524 - 525 .
- (5) للمصدر السابق، ص 525 .
- (6) للمصدر السابق، ص 527 .
- (7) أحمد أمين، للهدى والمهتدي، (القاهرة 1951)، ص 108 .
- (8) المصدر السابق، ص 109 - 110 .
- (9) أحمد بن محمد بن الصديق، إسرائز الوهم للكون، (دمشق 1347 هـ).
- (10) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 469 .
- (11) للمصدر السابق، ص 755 .
- (12) للمصدر السابق، ص 469 .
- (13) للمصدر السابق، ص 755 .
- (14) عبد القادر المغربي، الأخلاق والواجبات، (القاهرة 1347 هـ)، ص 169 . (15) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، (القاهرة 1346 هـ)، ص 10 - 16 .
- (16) محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، (القاهرة 1955)، ص 31 .
- (17) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1943)، ج 3، ص 274 .
- (18) محمد رضا الشيباني، مؤرخ العراق ابن الفوطي، (بغداد 1950)، ص 111 - 112 .
- (19) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 469 .
- (20) للمصدر السابق، ص 540 .
- (21) أحمد أمين، فجر الإسلام، (القاهرة 1945)، ص 69 - 83 .
- (22) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 538 - 540 .
- (23) حافظ وهبة، جزيرة العرب في القرن العشرين، (القاهرة 1946)، ص 273 - 277 .
- (24) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 414 - 415 .
- (25) للمصدر السابق، ص 539 .
- (26) للمصدر السابق، ص 415 .
- (27) عبد القادر المغربي، بالأخلاق والواجبات، ص 84 .
- (28) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 443 ، 914 .

- (29) المصدر السابق، ص 443 .
- (30) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 152 .
- (31) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 932 .
- (32) المصدر السابق، ص 915 .
- (33) المصدر السابق، ص 915 .
- (34) المصدر السابق، ص 914 .

القسم الثاني

الفصل السادس

لغز الطفرة الخلدونية

تمددنا فيما مضى عن الطفرة الفكرية التي قام بها ابن خلدون، حيث كان بها أول مفكر في العالم يفرج من نطاق للنطق "الصوري" القديم، ويحاول دراسة المجتمع حسب منطق "مادي" جديد. ونريد الآن أن نتحرى عن العوامل التي مكنت ابن خلدون من هذه الطفرة للجريئة.

الواقع أننا نقف في هذا تجاه لغز غامض. فالرجل قد أبدع نظرية اجتماعية كبرى سبقت زمانها ببضعة قرون. لا ننكر أن علماء الاجتماع الحديث قد تفوقوا على ابن خلدون في كثير من آرائهم، ولكننا يجب أن لا ننسى أن ذلك لم يأت لهم إلا بعد أن مرت على الفكر الاجتماعي مدة طويلة كان ينمو فيها ويزداد نضوجاً جيلاً بعد جيل. أما ابن خلدون فقد جاء بنظريته في وقت لم يكن فيه الفكر الاجتماعي في مثل هذه المرحلة من النمو والنضوج. ولهذا فنحن في حاجة إلى التحري عن السز الكامن وراء هذه الطفرة الفكرية العجيبة التي قام بها ابن خلدون.

الاتجاه الشائع:

كان المفكرون قديماً ولا يزال الكثير منهم حتى يومنا هذا لا يرون في هذه الطفرة الفكرية لغزاً ولا يشعرون بالحاجة إلى تفسير لها. فهم يعتقدون أن التوصل إلى المعرفة الصحيحة في أي مجال إنما هو امر جيل عليه العقل السليم. إن العقل في

رايهم قادر ان يكتشف الحقيقة في الأشياء ما لم يسير في تفكيره على اقيسة صحيحة، أما إذا أخطأ في اكتشاف الحقيقة فمرجع ذلك إلى ما يطرأ على العقل أحياناً من عوامل خارجية تعرقل تفكيره وتنشؤ نظره إلى الحقيقة.

معنى هذا، في رأي هؤلاء، ان اكتشاف العقل للحقيقة ليس أمراً غريباً، إنما الغريب هو عجزه عن اكتشافها. مما يجدر ذكره ان هذا الرأي أصبح اليوم غير مقبول في علم الاجتماع الحديث. فالاتجاه العلمي يميل اليوم إلى القول بأن كل إنتاج فكري، سواء كان صحيحاً أو مغلوطاً، لا بد ان تكمن وراءه عوامل خارجية (Extra-theoretic) تمكنه من الظهور⁽¹⁾

لتوضيح هذا أقول إننا لا يجوز ان نكتفي في تحليل طفرة ابن خلدون الفكرية بان نعرضها إلى تلكه العظم أو تفكيره السليم. نحن لا ننكر ان ابن خلدون كان مفكراً نكباً من الطراز الأول، ولكن هذا وحده لا يكفي لتعليل ما جاء به من نظرية اجتماعية كبرى. للواقع ان العصور القديمة والوسطى قد انجبت من المفكرين من يقارب ابن خلدون في الذكاء وسلامة التفكير، وربما كان بعضهم أعظم منه في ذلك. فلماذا نرد ابن خلدون من بينهم بترك الطفرة العجيبة في تفكيره الاجتماعي؟! ان المشكلة اكبر من ان تفسر بالعامل الفكري وحده. ولا بد ان تكون هناك عوامل لا فكرية بالإضافة إليه.

يحاول بعض الناس تعليل طفرة ابن خلدون بقولهم إنه كان عبقرياً. والملاحظ ان "العبقرية" أصبحت لدى هؤلاء الناس كأنها مفتاح سحري يستطيعون به تعليل أي إبداع عظيم. فإذا رأوا شخصاً يمتاز على غيره بإنتاجه الفكري قالوا عنه إنه عبقرى، ولكتفوا بذلك. إنهم يدسون ان العبقرية نفسها لغز غامض يحتاج إلى تعليل. ومثلهم في ذلك كمثّل من يقشّر مجهولاً بمجهول آخر.

ان العبقرية في حقيقة أمرها ليست سوى ظاهرة نفسية اجتماعية، وهي إذن لا يمكن ان تقوم بذاتها معلقة في فراغ، إنها كغيرها من الظواهر النفسية الاجتماعية لا بد ان تكون نتيجة عوامل خارجية تساعدها على الظهور في إنسان ما دون غيره ممن يملكونه في الذكاء والتفكير

تعلييل الدكتور طه حسين:

لكل اعتقد ان الدكتور طه حسين هو اول من فطن الى خطأ هذا الرأي في تعلييل طرفة ابن خلدون. إنه يقول، "على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياسته الاجتماعية من العدم أو أوحىها إليه عبقريّة خارقة. ولكن لم يع الأقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فإن السبب الجوهرى في ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخليقة. فقد كان من الضروري الإلمام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرفه الأقدمون على نظريات تاريخية جغرافية درست ووضعت على شكل دلالة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كهذه على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشرى" (2)

خلاصة رأي الدكتور طه حسين أن ابن خلدون ما كان في مقدوره إبداع نظريته الاجتماعية لو كان قد عاش قبل الزمن الذي عاش فيه، وهو إنما استطاع أن يبدع تلك النظرية لأنه عاش في زمن أخذت تظهر فيه للوسوعات الضخمة ذات للجلبات العديدة وقد جُمعت فيها كل المعلومات التي كانت معروفة لدى البشر يومئذ، ومن المحتمل جداً أن هذه للوسوعات كانت عوداً لابن خلدون في توسيع فكره الجهرية وبعمها (3)

إننا قد نخالف الدكتور طه حسين في رأيه هذاء ولكننا مع ذلك لا ننكر ما فيه من اتجاه علمي صحيح. فالدكتور لا يكتفي في تعلييل طرفة ابن خلدون بكونه عبقرياً، بل حاول أن يبحث فيما يختفي وراءها من عمل خارجي هو ظهور للوسوعات، وهذا العامل قد يكون واحداً من جملة عوامل أخرى، ولكنه على أي حال لا يخلو من أثر في تفكير ابن خلدون.

لقد ظهر بعد الدكتور طه حسين باحثون آخرون ممن حاولوا البحث عن العوامل الخارجية التي مكّنت ابن خلدون من إبداع نظريته الاجتماعية. وسنذكر فيما يلي بعض نماذج من آرائهم، مع شيء من النقد لها.

تعلييل الأستاذ شممت:

جاء الأستاذ نلنليل شممت في كتابه عن ابن خلدون برأي يشبه من بعض الوجوه رأي الدكتور طه حسين، غير أنه لم يعّل طرفة ابن خلدون بظهور

للموسوعات، بل عللها بتنوع التجارب الاجتماعية التي مر بها ابن خلدون في حياته الصاخبة، إنه يقول عن رحلات ابن خلدون إنها كانت مثمرة جداً حيث حملته إلى أكواخ المتوحشين وقصور الملوك إلى السرايب للظلمة مع اللجرمين وإلى أعلى قاعات القضاء إلى مصاحبة الأميين وإلى مزاملة العلماء إلى تراث للضي وإلى فعاليات الحاضر، إلى الحرمان والألم وإلى الرفاه والانشراح. والخلاصة إنها قادته إلى الأعماق حيث تكشف الروح عن معنى الحياة⁽⁴⁾.

إن رأيي شمدت هذا لا يخلو من صواب. فليس من شك في أن الخبرة الاجتماعية الغنية التي مر بها ابن خلدون كانت ذات أثر لا يستهان به في طفرته الفكرية. ولكنني استطيع أن أقول عن هذا الرأي مثلاً قلت عن رأي الدكتور طه حسين، هو أنه يمثل عاملاً واحداً من جملة عوامل أخرى. وفي الحقيقة أن نظرية ابن خلدون اعظم من أن تفسر بتنوع الخبرة الاجتماعية وحدها والسؤال الذي يمكن توجيهه في هذا الصدد، لكان ابن خلدون فريداً في مثل هذه الخبرة الاجتماعية، ألم يظهر في تاريخ البشر مفكرون كانوا أكثر منه تجوالاً في الأرض واعمق اتصالاً بمفارقات الحياة؟ إننا حين ندرس رحلات هيرودوتس أو ابن بطوطة أو ماركوبولو أو المسعودي أو غيرهم ممن جالوا أفلاك الأرض نجد رحلة ابن خلدون إزاماً ليست بذات شأن كبير. فلماذا لم ينتج أولئك مثل ما أنتج ابن خلدون؟

تعليل غوتيه:

للمؤرخ الفرنسي غوتيه كتاب بعنوان "ماضي أفريقيا الشمالية". وقد جاء غوتيه في هذا الكتاب بتعليل عجيب لطفرة ابن خلدون، خلاصته أن ابن خلدون استلهم نظريته البدعة من نفحة جاءت إليه عبر الأندلس من أوروبا.

يعتقد غوتيه أن التفكير البدع هو من خصائص العقلية الأوروبية الغربية، وأن العقلية الإسلامية عاجزة من هذه الناحية، ولا بد إذن من أن نفترض أن نفحة من النهضة الأوروبية قد خرقت النطاق للحكم المحيط بالشرق الإسلامي فوصلت إلى "روح ابن خلدون للشرقية"⁽⁵⁾.

لست بحاجة إلى تفنيد رأي غوتيه هذا، فهو في الواقع يقتد نفسه بنفسه، خصوصاً إذا علمنا أن النهضة الأوروبية لم تبدأ إلا بعد قرن من ابن خلدون، وهي

حتى بعد ظهورها ولزومها لم تنتج مفكراً اجتماعياً عظيماً من معيار ابن خلدون، اللهم إلا ما كان من امر مكيفي وهو يعد دون ابن خلدون بمراحل كما اسلفنا القول فيه في مقدمة هذا الكتاب. ونحن نعلم كذلك ان التفكير الأوربي كله، منذ تفتحت بزرعها في بلاد الإغريق في القرن السابع قبل الميلاد حتى منتصف القرن التاسع عشر بعد الميلاد، لم ينتج نظرية اجتماعية تقارب نظرية ابن خلدون في واقعيتها وأصالتها.

تعليل ايف لاکوست

للأستاذ ايف لاکوست كتاب حول ابن خلدون حاول فيه تصوير ابن خلدون وتعليل طفرته الفكرية بشكل لا يخلو من طرافة. فهو يرى ان ابن خلدون كان إقطاعياً من اصحاب الأراضي وأنه عاش في المغرب في وقت كان نظام الإقطاع قوياً خارج المدن. وكان الصراع بين الطبقة الإقطاعية والطبقة البرجوازية يمثل الطابع الأساسي للمجتمع. يقول لاکوست ان ابن خلدون كان في كتاباته للعبر عن اطماع طبقته السياسية، وهذا هو الذي جعله يمنح في مقدمته رؤساء القبائل الذين كانوا إقطاعيين مثله، ويذم التجار واصحاب الصناعات الذين كانت مصالحهم مناقضة لمصالح طبقته⁽⁶⁾.

اعتقد ان رأي لاکوست هذا مهم، وهو جدير بان نقف عنده ونناقشه في شيء من الاسهاب. إنه الرأي الوحيد من نوعه الذي يجعل الدافع لابن خلدون في إنشاء نظريته الاجتماعية قائماً على اساس طبقي اقتصادي. ولكني اظن ان القرنين التي استند عليها لاکوست ليست قوية إلى الدرجة التي تجعلنا نؤيده في رأيه تبييناً كبيراً.

إنه يقول أولاً بان ابن خلدون كان يملك اراض واسعة بالقرب من غرناطة وتونس. وهذا قول لا نجد ما يبرره في سيرة ابن خلدون كما ذكرها هو نفسه او تذكرها عنه معاصروه. فلم نعرف عنه إثناء حياته في تونس مثلاً انه كان يعتمد في معاشه على خراج اراض له هناك. قد يبدو من كتاب "التعريف" الذي كتبه ابن خلدون في ترجمة حياته ان بعض أجناده حصلوا على بعض الإقطاع والجزية إثناء التحاقهم بخدمة اللوك في تونس، ولكن ذلك لا يمكن ان يعد إقطاعاً بالمعنى الذي عرفناه في اوروبا في ذلك العهد. فالوضع السياسي في تونس، وفي بلاد المغرب بوجه

عام، لم يكن لذلك مستقراً بحيث يكون فيه إقطاع الأراضي وراثياً في العائلة على منوال ما كان في لوريا. وكثيراً ما كانت الأراضي تنتقل من يد إلى أخرى تبعاً لشهوات اللوك وتقلبات السياسة.

يحدثنا ابن خلدون في كتاب "التعريف" أنه عدد نصابه إلى غرناطة وتقزبه من سلطانها إقطاعه السلطان قرية من أراضي السقي يمرج غرناطة⁽⁷⁾. ولكن الذي تجب ملاحظته في هذا الصدد أن تلك القرية لم تبق في يد ابن خلدون بعدما غادر غرناطة نهائياً إثر توتر العلاقة بينه وبين الوزير ابن الخطيب. ولظنون أنها أقطعت لشخص آخر.

يقول لأكوست إن القبائل في أيام ابن خلدون كانت على صنفين، أحدهما كان يشبه القبائل البدائية من حيث شيوع المساواة بين أفرادها وعدم وجود رئاسة مسيطرة ومستغلة فيها، أما الصنف الثاني منها فهو الذي يخضع للنظام الإقطاعي حيث يكون الرئيس فيه مستغلاً لاتباعه ومسيطر عليهم. ويذهب لأكوست إلى أن ابن خلدون كان في مقنمته يتحدث عن هذا الصنف الأخير من القبائل. ويستند لأكوست في هذا على عبارة وردت في اللقمة عن العصبية ففسرها بخلاف ما يقصد ابن خلدون منها. والعبارة هي كما يلي،

"إن الغلبة التي تجري إليها العصبية هي للذك... وقدما أن الأعميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بذك العصبية، وألا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو للذك، وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤود وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في حكمه، ولما للذك فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة السؤود والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم اقتضاه عليه إلا بالعصبية التي يكون فيها متبوعاً. فالتغلب للذكي غاية العصبية... ثم إذا حصل التغلب بذك العصبية على قومها طلبت بطبعها للتغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها..."⁽⁸⁾

لرجح الظن أن ابن خلدون لم يكن يقصد من هذه العبارة التمييز بين القبائل البدائية والقبائل الإقطاعية، إنما كان يريد بها التمييز بين الرئيس البدوي والملك الحضري. فالأول منهما متبوع يلتف حوله أبناء قبيلته طواعية واختياراً، والثاني

مسيطر يفرض إرادته على رعيته ويستغلهم عن طريق القهر والتسلط. وابن خلدون يأتي بهذا التمييز لكي يبين به أحد الفروق بين مجتمع البلدية ومجتمع المدينة. والظاهر أن لأكوست قرا كلمة "للألك" في عبارة ابن خلدون فظن أنها تعني منصب الرئيس الإقطاعي الذي "يملك" الأراضي، بينما هي في اصطلاح ابن خلدون تعني منصب "للألك" الذي هو رئيس الدولة للمستبد بأمره فيها. ولا يخفى ما بين المعنيين من فرق كبير.

وعلى أي حال، فنحن لا ننكر وجود نوع من الإقطاع في المجتمع الذي كان ابن خلدون يعيش فيه. وقد حدثنا ابن خلدون في تاريخه كيف أن الملوك كانوا أحياناً يقطعون قرى زراعية إلى بعض شيوخ القبائل أو الوجهاء في سبيل استرضائهم أو مكافئتهم على عمل قاموا به. وقد أحسن لأكوست في اهتمامه بهذه الناحية من المجتمع المغربي التي أعملها الباحثون الآخرون. ولكننا مع ذلك لا نوافق لأكوست على رأيه في أن ابن خلدون إنما أنشأ نظريته الاجتماعية ليعبر بها عن أطماع الطبقة الإقطاعية. فالذي يقرأ مقدمة ابن خلدون قراءة استيعاب لا يجد فيها ما يؤيد هذا الرأي. والظاهر أن لأكوست قرا بعض العبارات التي وردت في المقدمة قراءة سطحية، ففسرها كما يريد في ضوء دراسته لتاريخ الإقطاع في أوروبا. ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن هناك فرقاً كبيراً بين تاريخ أوروبا وتاريخ المغرب. وليس من الجائز في النهج العلمي أن نستخلص النتائج من تاريخ مجتمع ما ثم نحاول تطبيقها على تاريخ مجتمع آخر بغض النظر عما بينهما من فروق.

تعليق بوتول:

الدكتور غاستون بوتول من علماء الاجتماع الفرنسيين وقد أولع بابن خلدون وأشار إلى أثره في بعض مؤلفاته الاجتماعية. وصدر له في عام 1930 كتاب مستقل عن ابن خلدون بعنوان "ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية" ترجمه إلى العربية الأستاذ عادل زعير.

وقد احتوى كتاب بوتول هذا على رأي هو في نظري أفضل الآراء التي ظهرت حتى الآن في تحليل طرفة ابن خلدون الفكرية. وميزة بوتول هي أنه حاول اكتشاف الدافع الذي دفع ابن خلدون إلى كتابة مقدمته من بين الظروف الاجتماعية التي كان

ابن خلدون يعيش فيها، ولهذا نستطيع ان نعد الذهب الذي سار عليه بوتول في هذا الشأن من اقرب للذهاب إلى ما يعرف اليوم بـ "اجتماعية المعرفة" .

خلاصة رأي بوتول ان المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون قد تميز بظاهرة اجتماعية قلما نجدها بارزة مثل هذا البروز في مجتمع آخر، وهذه الظاهرة تتمثل في التباين الصارخ بين أقصى انواع البدانة واقصى انواع الحضارة⁽⁹⁾ . وقد انى هذا التباين إلى حدوث فوضى سياسية عنيفة جعلت الدول والإمارات تتلعب في ظهورها ولختفائها إثر للهجمات التي شنت عليها من قبل البدو للتوحشين . وعاش ابن خلدون في هذا الوضع يريد ان يؤسس لنفسه إمارة وجاهاً، فندخل معمرة السياسة . والمحرك في مؤامراتها وتقلباتها . ثم انرك أخيراً أنه غير موفق فيما أراد . فلأخذ يتامل في أسباب فشله، وجزء ذلك إلى ان يسأل نفسه، كيف تقوم الدولة؟ وما هو اصل البيوت للملكة؟ وكيف ينشأ البيت للملك؟⁽¹⁰⁾

يقول بوتول، " ومن شأن هذا الهرج والرج الخطر الهائل الذي دلم عشرين عاماً ان يُتعجب ابن خلدون دائماً، فانزوى في قلعة صغيرة بجوار تيارت حيث انقطع للبحث اربع سنين، فهذه ألف قسماً كبيراً من تاريخه العام كما وضع للقمة، وكان قسم يذكر منها نتيجة تأمل وتعليم لا لاقى من إخفاق "⁽¹¹⁾

ويضيف بوتول إلى ذلك قائلاً بأن ابن خلدون لم يكن ذا نكاه عادي، بل كان عبقرياً . وميزة العبقري انه معرض للحيرة والتساؤل تجاه الأمور العادية التي لا ينتبه إليها عامة الناس، ومثله في ذلك كمثل نيوتن الذي اكتشف قوانينه الكبرى إثر انتباهه لسقوط تفاحة بجانبه⁽¹²⁾

تعليل ساطع الحصري:

للاستاذ ساطع الحصري رأي في هذا الصدد يمكن اعتباره متقماً لرأي بوتول، وهو لا يقل عنه أهمية من بعض الوجوه . خلاصة رأي الحصري، ان ابن خلدون نشأ في كنف أسرة كانت تتقلب بين رياسة علمية ورياسة سلطانية، وكان من شأن هذه البيئة العقلية انها انتجت في ابن خلدون نزعتين قويتين، حب للنصب والجاه من ناحية، وحب الدرس والعلم من ناحية أخرى .

يقول الحصري، " ان كل ولادة من هاتين النزعتين كانت عميقة الجذور

وشديدة التأثير في نفسية ابن خلدون. إنهما تتنازعتا السيطرة على تلك النفسية مدة طويلة، وتغلّبت إلى حد ما - ، تارة الأولى على الثانية، وطوراً الثانية على الأولى، إلا أن هذه الغلبة لم تصبح حاسمة، في وقت من الأوقات، وظلت النزعتان تؤثران في ابن خلدون طوال حياته، دون أن تستطیع الوحيدة منهما القضاء على الأخرى قضاء مبرماً... واستمر الحال على هذا الدوال مدة طويلة، بين جزر ومد، إلى أن استطاع ابن خلدون - في آخر الأمر - أن يعتزل الحياة العامة، ويتقاعد عن مسارح السياسة، منزوياً في قلعة ابن سلامة... ونستطيع أن نقول، لذلك، إن النزعتين المذكورتين تضافرتا على تمكين ابن خلدون من تأليف المقدمة، إن حب للنصب والجاه دفعه إلى خوض غمار الحياة السياسية، ولكن حب الدرس والعلم جعله يتامل في صفحات هذه الحياة، تاملأ نظرياً، ليس ليستخرج منها قواعد عملية للحكم والسياسة، بل ليستقرىء منها مبادئ عامة تساعد على إبداع علم جديد، هو علم الاجتماع⁽¹³⁾

طريقة التعليل:

نكتفي بهذا القدر من الآراء التي جاء بها الباحثون في تعليل طفرة ابن خلدون الفكرية. وليس من شك أن هناك آراء أخرى جاء بها باحثون آخرون في هذا الشأن. ولكننا نلاحظ أن هذه الآراء جميعاً تميل إلى التأكيد على عامل واحد في التعليل.

إن طريقة التعليل التي نأخذ بها تختلف عن تلك. فنحن نعتقد أن طفرة ابن خلدون لا يمكن أن تكون نتيجة عامل واحد، إذ هي لو كانت كذلك لولجھتنا مشكلة يعسر حلها، هي أن هذا العامل قد يشترك في التناثر به مفكرون كثيرون، فكيف اتّبع لابن خلدون أن ينفرد بتلك الطفرة وحده من بينهم. لا بد أن تكون هناك عوامل متنوعة اجتمعت على ابن خلدون بشكل خاص فجعلته يمتاز بتفكيره عن غيره من المفكرين.

مما تجدر الإشارة إليه أن طريقة التعليل بعامل واحد لم يقتصر استعمالها في هذا المجال وحده، بل هي تكاد تكون عامة تقريباً يستعملها أغلب الداس في مختلف الأمور. فهم قد يشهدون حادثة من الحوادث مثلاً فيحاولون تعليلها بعامل معين لا يرون غيره. ولهذا نراهم في كثير من الأحيان يخطفون ويتجاهلون، حيث يؤكد كل فريق منهم على العامل الذي يرتبطه، وكل ينعي أنه وحده الحق في رايه. وقد

يستمر جنلهم طويلاً دون أن يتوصلوا فيه إلى نهاية حلزمة. ولو أنهم استقروا جميع عناصر الحادثة لظهر لهم أن كل فريق منهم كان مصيباً في رايه إلى حد ما، وأن الحادثة نتجت عن اجتماع مختلف العوامل فيها.

لتوضيح هذا نأتي بمثال واقعي بسيط حدث في بغداد منذ عهد ليس بالبعيد. خلاصته أن رجلاً كان جالساً في أحد مقاهي بغداد، فمز به غلام للقهى وأراق على ملابسه بضع قطرات من الشاي سهواً. فاستشاط الرجل غضباً وبعد أخذ ورد، وشيء من الشتائم المتبادلة، شمر الرجل خنجره فلرئى الغلام مضرباً بدمه.

لقد عجب الناس من هذه الحادثة وأخذوا يتجادلون ويتساءلون: كيف يجوز أن تكون قطرات الشاي سبباً لهذا العمل الفظيخ؟ وصار كل فريق منهم ياتي في هذا السبيل بالتعليل الذي يراه معقولاً، ولم ينته جنلهم أخيراً إلى نتيجة حلزمة. الواقع أن قطرات الشاي لا تكفي وحدها لتسبب القتل، فهي في حد ذاتها سبب تافه جداً، ولكنها قد تكون ذات أهمية كبيرة حين نجتمعها إلى العوامل الأخرى التي كانت تعمل في نفسية الرجل عند إقترانه على القتل. فربما كان الرجل قبل مجيئه إلى القهى قد تخاصم مع زوجته أو أمه في البيت خصلماً عنيفاً، ثم خرج إلى الشارع فلقى أحد بلانيه يهدده ويشتمه، ثم ورد إليه بعند خبر سيء أثار إشجانه، فاشتد به الصناع وبلغ به التشاؤم مبلغه. لعل كل هذه العوامل وغيرها قد اجتمعت على الرجل عند جلوسه في القهى، وهي إذن في حاجة إلى إثارة قليلة لكي تؤدي به إلى الانفجار وإشهار الخنجر. والرجل في مثل هذه الحالة يصعب عليه إرجاع الخنجر إلى غمده من غير إراقة دم إذ هو يتخيل أن الحاضرين سوف يتهمون به بالجبن، أو بالصولة التي لا طائل ورامها، كما توحى به القيم الاجتماعية السائدة في تلك البيئة. وهو مضطر إذن أن يغمد الخنجر في بطن الغلام، ويتشاء الصدفه السيئة أن يصيب الخنجر من الغلام مقتلاً.

بهذا للدال البسيط نستطيع أن ندرك كيف تتجمع عوامل متنوعة وتتفاعل فيما بينها لتنتج حادثة معينة. والواقع أن جميع حوادث التاريخ الكبيرة لا تختلف من هذه الناحية عن تلك الحادثة الصغيرة التي حدثت في إحدى مقاهي بغداد. فهي كلها لا بد أن تتجمع في إنتاجها عوامل متنوعة، ثم يقع حافز تافه هو الذي يسميه المؤرخون بالسبب المباشر، فيكون بمثابة الزناد للبارود أو بمثابة القشة التي

قصمت ظهر البعير . كما يقول النثر الشائع . وبهذا الحافز تنطلق الحادثة الكبيرة وكأنها انفجار .

من الممكن القول إن النظريات المشهورة التي جاء بها للبدعون العظام ليست إلا حواش من هذا القبيل . قد يحسب الناظر السلاج إن النظرية المشهورة قد نشأت في ذهن مبدعها نتيجة تفكيره المجرد . ولكننا لو درسنا نفسية ذلك المبدع خلال الأملوار التي مر بها قبل أن ينتج نظريته ، لوحياتها وكأنها ميدان صاخب تتجمع فيه العوامل للتنوعة وتتفاعل . وهي في حلجة إن إلى حافز صغير ، أو سبب مباشر ، لتتطلق في سبيل الإبداع انطلاقاً مفاجئاً .

في رأيي أن ابن خلدون لم يشذ عن هذه القاعدة عندما أنتج نظريته الاجتماعية الكبرى . ومن الخطأ إن أن نؤكد في تحليل طفرته هذه على عامل واحد ونكتفي به . وسنرى في الفصول القادمة مصداق ذلك على شيء من الإسهاب .

هوامش الفصل السادس:

- (1) 371 p, Ourvitch & Moore, Twentieth Century Sociology, (N.Y. 1954).
- (2) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 56 .
- (3) للمصدر السابق، ص 56 - 75 .
- (4) N. Schmidt, Ibn Khaldun, (N.Y. 1930), p. 41.
- (5) نقلاً عن: إيف لاکوست، ابن خلدون، واضح علم ومفرد استقلال، (ترجمة زهير فتح الله)، بيروت 1958، ص 99 .
- (6) للمصدر السابق، ص 31 ، 74 .
- (7) عبد الرحمن بن خلدون، التصريف بآب ابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، (القاهرة 1951)، ص 85 .
- (8) انظر: مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 439 - 440 . وكذلك: لاکوست، ابن خلدون، ص 64 .
- (9) غاسكون يوتزل، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، (ترجمة عادل زعيتر)، (القاهرة 1955)، ص 40 .
- (10) المصدر السابق، ص 15 .
- (11) المصدر السابق، ص 18 .
- (12) المصدر السابق، ص 37 .
- (13) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 49 - 51 .

الفصل السابع

العوامل المتنوعة

نأتي في هذا الفصل على ذكر العوامل المتنوعة التي أسهمت في تكوين نظرية ابن خلدون. إنما يجب أن نشير مقدماً إلى أننا لا ندعي استيعاب تلك العوامل بجميع تفاصيلها، فذلك أمر لا طاقة لنا به، وربما خفيت علينا عوامل هي أهم مما نذكره منها. والملاحظ أن بعض العوامل التي سنذكرها قد جاء بها الباحثون من قبل. ولكننا نخطف عنهم في تبين الأثر الذي أحدثته في ابن خلدون، فحين، كما قلنا في الفصل السابق، لا نرى للعامل للفرد أثراً في إنتاج النظرية ما لم يتجمع ويتفاعل مع العوامل الأخرى.

العامل الأول:

حين نقرا ترجمة حياة ابن خلدون، كما كتبها هو بنفسه في كتاب "التعريف"، نلاحظ بوضوح أنه كان واقعاً تحت تأثير نزعتين قويتين متضادتين، هما كما قال الأستاذ ساطع الحصري، حب للنصب والجاه من ناحية، وحب الدرس والعلم من الناحية الأخرى⁽¹⁾.

بنا ابن خلدون في أول حياته يدرس الفقه والعلوم الأخرى للتصلة به على عادة طلاب الفقه في زمانه. وكان لهله يتوقعون له أن يصير كزملائه في الدراسة فقيهاً، ولكنه لم يكد يبلغ الثامنة عشرة من عمره حتى دخل في خدمة الدولة بوظيفة كاتب بسيط ثم أخذ يندفع في غمار السياسة شيئاً فشيئاً، ويتقلب في خدمة الملوك

واحداً بعد الآخر، حتى وصل ذات مرة إلى أعلى منصب في الدولة وهو منصب الحجابة للأمير بجاية. ولكنه كان أثناء ذلك لا يستطيع أن يتخلص من نزعته الذاتية في حب الدرس والعلم. فقد ذكر هو عن نفسه أنه حين تولى الحجابة للأمير بجاية كان يعمل في تدبير الملك صباحاً ثم يذهب إلى جامع القصبية بعدئذ ليقوم بالتدريس فيه أثناء النهار⁽²⁾. إن من الغريب حقاً أن نجد وزيراً يشتغل في تدبير الملك في القصر أول النهار وفي التدريس في الجامع آخره.

وهناك شيء آخر نلاحظه في سيرة ابن خلدون للزبوجة هذه، هو أنه لا يكاد يهتمك في السياسة مدة من الزمن حتى يحاول اعتزال السياسة في نهايتها ليشغل في طلب العلم، ثم يعود إلى السياسة مرة أخرى ليعود إلى الاعتزال بعدها. وقد أحصيت المرات التي فعل ابن خلدون مثل هذا فوجئت أنها قد تناهز السبع مرات على وجه التقريب. ماذا يدل ذلك عليه؟ أنه يدل على أن ابن خلدون كان يعاني صراعاً نفسياً عميقاً لا يستطيع أن يتخلص منه. فهو يحب السياسة والعلم معاً ويجد في كل منهما لذة خاصة به، فإذا اهتمك في أحدهما زمناً عاوده الحنين إلى الآخر فرجع إليه.

لكي نفهم هذا الصراع النفسي عند ابن خلدون يجب أن ندرس ما كان بين طبيعة السياسة وطبيعة العلم في ذلك الزمان من اختلاف وتناقض. إننا قد لا نجد مثل هذا للتناقض بينهما في زماننا، إذ أن السياسة والعلم يجريان الآن على منطلق واحد تقريباً. والرجل قد لا يجد فرقاً كبيراً حين ينتقل من وظيفة علمية إلى وظيفة إدارية أو سياسية، وهو قد يحاول أن يطبق ما درس علمياً في الحقل الجديد الذي انتقل إليه. وهذا ما لاحظناه في كثير من الأساتذة الذين استعانت بهم الدولة في بعض وظائفها الكبرى في البلاد الرقاقة.

أما في زمان ابن خلدون فالأمر جد مختلف. وقد رأينا في فصول سابقة من هذا الكتاب كيف أن العلم قديماً كان يجري على قواعد للمنطق الصوري إذ هو مشغول بالكليات العقلية المجردة يستنبط منها أحكامه، بينما السياسة كانت تسير على منطلق آخر. وقد لشار ابن خلدون نفسه إلى هذا الاختلاف بين العلم والسياسة في فصل من مقدمته تحت عنوان: "في أن العلماء من بين البشر لبعده عن السياسة ومناهمها". وشرح ابن خلدون ذلك فقال: إن العلماء يقيسون الأمور بما اعتادوه

من القياس الفقهي حيث يجربون في انهائهم كليات عامة لا تطابق الواقع، ولهذا يقومون في الغلط كثيراً حين ينظرون في السياسة. إن السياسة تحتاج إلى مراعاة الواقع، والنظر في كل حالة جزئية فيه بما يلائمها من الأحكام، وهذا هو عكس ما يفعل العلماء ومن يشبههم من أهل الذكاء والكيس من أهل العمران⁽³⁾.

من المحتمل جداً أن هذا القول الذي جاء به ابن خلدون في التفريق بين منطق السياسة ومنطق العلم قد استمد من خبرته الخاصة في كلا الحقلين، وليس من المستبعد إذن أن يعاني ابن خلدون صراعاً نفسياً من جراء حبه لهما معاً.

العامل الثاني،

ينتمي ابن خلدون إلى أسرة عربية ذات عراقية وتاريخ معروف. وقد جاءت إلى الأندلس مع العرب الفاتحين في القرن الأول الهجري. وفي القرن الرابع استطاع كريب، أحد شيوخ الأسرة، أن يستولي على لشبيلية وينشئ فيها بلاطاً سطع بهائمه. وعندما حكم بدو عباد لشبيلية إبان القرن الخامس شغل بعض بني خلدون مناصب الوزارة لهم. ولما اقترب النصارى من المدينة في القرن السابع نزح بدو خلدون إلى أفريقيا والتحقوا ببلاط بني حفص في تونس⁽⁴⁾.

ومما يلفت النظر في هذه الأسرة أنها في الوقت الذي كانت تنتج فيه أفراداً ذاهبين في السياسة كانت تنتج أيضاً أفراداً ذاهبين في العلم. وقد وصفها ابن حيان بأنها كانت تتقلب " بين رئاسة سلطانية ورئاسة علمية " ⁽⁵⁾. ويتضح هذا التقلب فيها بصفة خاصة في العهد الذي سبق مولد صاحبنا ابن خلدون. فقد كان جده سياسياً حصل على مناصب عالية في الدولة في تونس، ثم اعتزل السياسة في أواخر أيامه حيث لزم مجلس الفقيه المشهور أبي عبد الله الزبيدي. ولما مات الجد نشأ ابنه الذي هو والد ابن خلدون في حجر أبي عبد الله الزبيدي، فنشأ فقيهاً منهمكاً في العلم. وابن خلدون يصف أباه هذا قائلًا بأنه نزع " عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرياض " ⁽⁶⁾.

ومات الوالد بالطاعون الأكبر الذي اجتاحت العالم يومذاك. ومات به أيضاً كثير من أساتذة ابن خلدون ومعظم أهله. فلستوحش ابن خلدون من ذلك وكان عمره آنذاك ثمانية عشر عاماً، فارتاد الالتحاق بدولة بني مرين في المغرب الأقصى، ولكن أخوه

الأكبر محمد منعه من ذلك⁽⁷⁾. والظاهر أن هذا الأخ كان كلبه يتجنب السياسة. وكان لابن خلدون أخ آخر اسمه يحيى اشتغل بالسياسة وتولى الوزارة ذات مرة⁽⁸⁾.

يتبين من هذا أن ابن خلدون نشأ في عائلة كانت تراوهم نزعة السياسة من جهة ونزعة العلم من الجهة الأخرى. وقد أصاب الأستاذ ساطع الحصري حين قال بأن ابن خلدون ورث هاتين النزعتين من أسرته⁽⁹⁾. وقد نتج عنهما ذلك الصراع النفسي العميق الذي كان يفتأ ابن خلدون أحياناً فينقّص عليه عيشه ويريك تفكيره، كما رأينا سابقاً.

العامل الثالث:

يصعد نسب الأسرة الخلدونية إلى رجل من الصحابة اسمه ولئل بن حجر. وكان ولئل هذا من أهل حضرموت وقد وفد على النبي بعد الفتح فكرمه، ثم أرسل معه معاوية بن أبي سفيان إلى حضرموت لكي يتولوا معاً مهمة تعليم القرآن ونشر الإسلام هناك. والظاهر أن صحبة ولئل ومعاوية ظلت مستمرة إلى النهاية. فقد عاش ولئل حتى خلافة معاوية، وكان من المعروفين في إخلاصه لمعاوية والتعصب له. وعندما حدثت قضية حجر بن عدي الشهيرة كان ولئل من المشتركين فيها بجانب معاوية.

من المناسب هنا أن نتحدث باختصار عن قضية حجر هذه. فقد كان حجر متشيعاً لعليّ ضد معاوية وبقي على تشيعه بعد موت عليّ حتى اصطدم مع زياد عامل معاوية على الكوفة. وغضب عليه زياد غضباً شديداً ثم أرسله مع نفر معه مقيداً إلى معاوية في الشام، وذلك بحراسة رجلين كان أحدهما ولئل جد الأسرة الخلدونية. وعلى مقربة من الشام قتل حجر وأصحابه صبراً بعد أن خُبروا بين سب علي بن أبي طالب والقتل. وقد كان لهذه القضية صدى كبير بين المسلمين في ذلك الحين، وتالت لها السيدة عائشة والكتّابون من الفقهاء وأئمة الدين، وصارت فيما بعد تعد من مطالب معاوية التي لا تفتقر⁽¹⁰⁾.

إننا لا نستبعد أن تترك هذه القضية في ذهن ابن خلدون شيئاً من الحيرة. إنه قد درس القضية وكتب عنها في تاريخه. وحين نقرأ ما كتبه عنها نجده يحاول

تصويرها بالصورة التي تخطىء حجراً وتصور زياد ومعاوية كأنهما كانا مصيبان فيما فعلا.

إن ابن خلدون كغيره من أبناء الأسر العريقة في ذلك العهد لا يستطيع أن يتجرد من تعصبه لتراث أسرته ولجذائه قليلاً أو كثيراً. فهو من حيث يشعر أو لا يشعر مرتبط بما ينقل التاريخ عن تاريخ لجنده. ومن الصعب عليه أن يتفكر لهذا التاريخ حسناً كان أو سيئاً. ولكن ابن خلدون، من الناحية الأخرى، فقيه متعین وهو لا بد من أن يتكلم بما توحى به تعاليم الدين من تمسك بالمثل العليا وعزوف عن القتل والاعتناء بغير حق.

مما يجدر ذكره هنا أن قضية حجر بن عدي لا تؤخذ منفردة وبمعزل عن الظروف الاجتماعية التي إحاطت بها. إنها في الواقع حادثة من جملة حوادث عبادة صاحبت للنزاع بين علي ومعاوية. وكان لهذا النزاع تأثير كبير في التفكير الإسلامي، ولا يزال مؤثراً فيه حتى يومنا هذا. فقد كان علي يمثل التمسك الشديد بالمثل الدينية بغض النظر عما تقتضيه السياسة من مساومة أو مراوغة أو مكيدة. بينما كان معاوية يمثل للعكس من ذلك. وقد كان هذا من أسباب فشل علي ونجاح معاوية⁽¹¹⁾. فمالذا يصنع المفكرون للسلمون تجاه ذلك؟ إنهم يرون مثالية دينية تؤدي بصاحبها إلى الفشل وواقعية سياسية تؤدي بصاحبها إلى النجاح. ومشكلة الإسلام بوجه عام أنه دين ودولة في آن واحد.

إننا حين نقرأ مقدمة ابن خلدون نجد فيها محاولة لثبته لحل تلك للمشكلة. ونحن نلاحظ أنه في محاولته هذه كان غير قائل أن ينسى كونه فقيهاً من تابعيه أو ينسى من الناحية الأخرى كونه رجل دولة ومن أسيرة خدمت معاوية والدولة الأموية.

العامل الرابع:

يجدنا ابن خلدون في كتاب "التعريف" عن العلماء والأدباء الذين تتلمذ عليهم في بداية حياته. ونفهم مما كتبه عنهم أنه تأثر بالثلاث منهم على وجه خاص. أولهما عبد الله بن محمد بن إبراهيم الأتلي⁽¹²⁾. وحين ندرس حياة هذين الرجلين نراهما من طرازين مختلفين كل الاختلاف. فعبد الله بن محمد كان، كما وصفه

ابن خلدون، إمام الحنثين والنحلة في الغرب. وقد لازمه ابن خلدون ولخذ عنه، سماعاً وإجازة، أمهات كتب الحديث كالصالح الست وكتب الموطأ وغيرها⁽¹³⁾

أما الأبلې فقد وصفه ابن خلدون بأنه كان شيخ العلوم العقلية. وقد أخذ عنه ابن خلدون المنطق وفنون الفلسفة. والواقع أن هذا الرجل ذو شخصية غربية غامضة، ولا بد لنا من الوقوف عنده قليلاً لتتحرى عن بعض خلفيا شخصيته ومدى الأثر الذي أحدثه في ابن خلدون.

يقول الأستاذ جاك بيرك، إنه لوجه غريب هذا الأبلې، هذا للعلم للرحالة الذي يبدى بين أونة وأخرى من الشنود للفكري تعمقاً في الحسابيات الاقليدية وفي الفقه وفي للجامدة الصوفية. وهو في الوقت ذاته ينزع نزعة عقلية حرة في الثورة ضد الخنوع الفكري الذي كان سلفاً في المؤسسات العلمية في زمانه، حيث كانت تتراكم كتب الشروح والتفاسير والهوامش التي كانت كالغذاء للتعفن وسبّة لا تفتخر ضد الفكر⁽¹⁴⁾

مما بلغت النظر في هذا الرجل الغامض أنه كان يشتغل بالعلوم العقلية في الوقت الذي كان للغرب فيه تسيطر عليه نزعة قوية ضد تلك العلوم، وكان الناس يعدونها من قبيل الزندقة. كما سيأتي بيانه في فصل قادم. ومما يزيد في غموض الأبلې أنه كان ذا صلة بالشيعية، وهو الذي عزف للغاربة بالخولجة نصير الدين الطوسي، الفيلسوف الشيعي المعروف في المشرق. والظاهر أن الأبلې كان ذا نزعة شيعية، وكان يتلقى فيها ويتكتم على الطريقة الشيعية المعروفة، ومما يدل على ذلك القصة التي رواها ابن خلدون في كتاب "التعريف" عن استلاده هذا.

خلاصة القصة أنه قد جاء إلى الغرب في ذلك العهد زعيم علوي من أهل كربلاء يريد نشر النعالية لنفسه هناك. فاتصل به الأبلې والتزم صحبتته. ولما ينس العلوي من النجاح في الغرب واعتزم الرجوع إلى كربلاء، كان الأبلې من جملة حاشيته. ويحدث الأبلې تلميذه ابن خلدون عما حدث له أثناء ركوبه البحر مع العلوي من تونس إلى الاسكتندرية، فقال، إنه نشك عليه الاحتلام في الدوم واستحى من كثرة الاغتسال احتراماً للعلوي فلشار عليه بعض بطلته بشرب الكافور، فشرب منه وأصيب من جرأه بالاختلاط في عقله. واستمر الأبلې في رحلته في صحبة العلوي فمر بمصر ثم إلى فريضة الحج، ثم ذهب إلى كربلاء. وعندما أراد العودة إلى

للغرب ارسل معه العلوي جماعة من اصحابه يرعونه ويحمونه في الطريق حتى اوصلوه إلى مامنهم. ويقول الآبلي انه لم ينتفع اثناء رحلته تلك شيئاً من العلم لما كان به من الاختلاط⁽¹⁵⁾.

من المحتمل ان الآبلي لم يكن مخططاً في عقله اثناء رحلته، إنما هو اخطق قصة الكافور ونشرها بين تلاميذه لكي يغطي بها امراً يخفيه في نفسه. وكاد اعتقد ان الآبلي انتفع من صحبة العلوي انتفاعاً لا يستهان به، حيث اخذ عنه بعض العلوم العقلية التي كان للشيعة مختصين بها في تلك الأيام. والمعروف عن الشيعة بوجه عام انهم مولعون بتلك العلوم يتخذونها سلاحاً في كفاحهم السياسي⁽¹⁶⁾.

إذا كان الآبلي لم ينتفع حقاً من رحلته، كما زعم، فكيف اتيج له ان يتعرف إلى فلسفة الطوسي الذي لم يكن اهل للغرب يعرفون عنها شيئاً. ومما يجدر ذكره في هذه للنسبة ان ابن خلدون درس على استاذ الآبلي للتقنيات التي وجهها الطوسي على كتاب للحصول لفخر الدين الرازي، ثم الف ابن خلدون كتاباً صغيراً لخص فيه كتاب الحصول اسماء "لباب الحصول"، حيث تبني فيه كل نقلة الطوسي تقريباً⁽¹⁷⁾.

مهما يكن الحال فقد اصبح الآبلي بعد عودته إلى الغرب شخصية فكرية لامعة، وشفي من الاختلاط للزعموم. وجاء إلى تونس فنزل في ضيافة والد ابن خلدون وكفأته. فلقد ابن خلدون، هو وجماعة من اهل تونس، يلازم مجلسه. وعكف على القراءة عليه ثلاث سنوت. وهو يقول في ذلك، "ولخنت عنه الأصليين، والمنطق، وسائر الفنون الحكيمة، والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لي بالتبرير في ذلك"⁽¹⁸⁾.

لا شك ان الآبلي كان له ابلغ الأثر في تفكير ابن خلدون. يقول الدكتور محمد فريد غراي، "وهكذا زرع الآبلي في عقل تلميذه ابن خلدون بذور الثورة التي اثمرت لنا منهجية جديدة بالفلسفة لما عرفه للناس"⁽¹⁹⁾. ويقول الحصري: "يشيد ابن خلدون بغزارة الآبلي وبفضله عليه، أكثر من غيره، ويقول في الوقت نفسه انه كان يشهد له بالتبرير في هذه العلوم. ولا شك ان ذلك يدل على ان ابن خلدون كان نزوعاً إلى التفكير للمنطقي، كما يدل على ان العلوم العقلية التي درسها على يد

الأبلي، ساعدت كثيراً على تقوية هذه النزعة الفكرية وتثبيتها. إن آثار هذه النزعة تتجلى في كثير من مباحث للقمة بوضوح تلم " (20)

يخيل لي أن الأثر الذي لحقه الأبلي في ابن خلدون يشبه من بعض الوجوه ذلك الأثر الذي لحقه السيد جمال الدين الأفغاني في الشيخ محمد عبده في العصر الحديث. مما يلفت للنظر أن الأفغاني كان كالأبلي ذات شخصية غامضة وقد اختلف الناس في حقيقة أمره ونشأته الأولى. ويزعم البعض أن الأفغاني ليس أفغانياً إنما هو إيراني من قرية أسد آباد قرب همدان، وقد تلقى تحصيله العلمي في النجف (21) والمعروف عنه أنه كان من للتحقق بالعلوم العقلية القديمة.

وعلى أي حال فمن الممكن القول أن استئلاً كالأبلي أو الأفغاني يستطيع أن يُطلع تلميذه على وجهة نظر من الحياة جديده، وإن يجعله يفهم الأمور على غير ما اعتاد الناس أن يفهموه في محيطهم المنعزل

قلنا إن ابن خلدون درس العلوم الدينية والعلوم العقلية معاً. ومن المناسب أن أنقل هنا رأي الدكتور محسن مهدي في تأثير دينك النوعين من العلوم على تفكير ابن خلدون. يقول الدكتور مهدي، إن طبيعة الدراسات الفلسفية والدينية التي تلقاها ابن خلدون في شبابه تعني أنه كان يواجه بها للمشكلة الأساسية في التفكير الإسلامي، تلك المشكلة الناشئة من التعارض بين الاتجاه السني والاتجاه الفلسفي في دراسة الإنسان والمجتمع. فالحقيقة النهائية عند أهل السنة هي التي تأتي عن طريق القرآن والحديث والإجماع، وهي التي تكون فيها الشريعة فوق العقل. أما عند الفلاسفة فالأمر على النقيض من ذلك، إذ هم يجعلون الأولوية للعقل في جميع العلوم العملية والنظرية. وسوف نرى هذا التعارض والتكامل بين السنة والفلسفة في حياة ابن خلدون، وبعد ذلك في تاليفه الرئيسي " التاريخ " (22)

العامل الخامس،

تحدثنا فيما مضى عن العوامل التي أثرت في تفكير ابن خلدون فيما يتصل بشخصيته وإسرته وإسلامته. ونريد الآن أن نتحدث عن تلك العوامل التي تتصل بمجتمعه الذي عاش فيه وهو المجتمع اللغوي.

تحدثنا آنفاً عن الأبلي، أحد أساتذة ابن خلدون، ونعبدنا فيه إلى القول بأنه كان

شعبياً يتكتم. ويجدر بنا هنا ان نشير الى ان المجتمع الغربي قد عانى من قبل شيئاً من الصراع الطائفي بين الشيعة وأهل السنة. ولكن هذا الصراع لم يكن في المغرب، على أي حال، بذاك الشدة التي رايناها في المشرق. فليس يخفى ان الصراع الطائفي نشأ في المشرق واستفحل فيه استفحالاً كان له اثره البالغ في النواحي الاجتماعية والفكرية. أما المغرب فلم يتأثر بالصراع الطائفي إلا بنطاق محدود وفي فترات قصيرة.

واللاحظ ان الصراع الطائفي الذي نشب في المشرق كان يدور في الغالب حول المفاضلة بين عليّ وإبي بكر أو بين عليّ وعمر. أما المفاضلة بين عليّ ومعاوية فلم يكن لها أهمية هناك إلا في الدائر. باعتبار ان معاوية لا يجوز ان يقارن بعليّ على أي وجه من الوجوه. وسبب ذلك راجع إلى تأثير الدولة العباسية في المشرق. فقد قامت هذه الدولة على انقراض الدولة الأموية هناك وكان همّ العباسيين منصّباً على دم الأمويين والانقراض من شأنهم، وقد تأثر اللوزخون والمحدثون بذلك⁽²³⁾. ، فامتلات صفحات كتبهم بمطالب الأمويين بوجه عام، وبمطالب معاوية بوجه خاص. وكان للغرب ضلع كبير في تأييد هذا الاتجاه، إذ كانوا يكرهون الأمويين كرهاة شديدة، وقد ساعدوا العباسيين في القضاء عليهم فكرياً وعسكرياً وسياسياً. وحين نعرف ان معظم العلماء والفكرين الذين ظهروا في المشرق كانوا من أصل فارسي⁽²⁴⁾. يتبين لنا مدى الانحياز الذي وصلت إليه سمعة الأمويين هناك بين الناس.

أما في المغرب فالأمر يختلف. والسبب في ذلك راجع إلى ان الأمويين استطاعوا بعد هزيمتهم في المشرق ان يؤسسوا لهم دولة مزبهرة في الأندلس، وكان لهذه الدولة اثر لا يستهان به في بلاد المغرب من الناحيتين المعنوية والمادية. حيث استطاعت ان تنافس به نفوذ العباسيين. وعندما أخذ أمر الدولة الأموية في الأندلس يضعف تجاه هجمات النصارى عليها، بدأت الأسر العلمية والسياسية تهاجر من الأندلس فتستقر في بلاد المغرب، وكان من هذه الأسر أسرة ابن خلدون كما راينا. ولا بد ان يكون لهذه الأسر تأثير غير قليل في اللجو الفكري هناك.

وفي الوقت الذي كان نفوذ الأمويين يدمو في المغرب نجد نفوذاً آخر مضاداً له يدمو أيضاً. هو نفوذ العلويين الذي ظهر على يد الأبارسة في البداية ثم اشتد بعنذ على يد الفاطميين. وللفاطميين أهمية خاصة في هذا الشأن، إذ كانوا متطرفين في

تشيعهم، وغرسوا بعض بذور التشيع في تونس، ثم تحولوا أخيراً إلى مصر وكان لهم في الدعاية الشيعية هناك اثر لا يستهان به .

مما يلفت النظر ان مصر كانت قبل فتح الفاطميين لها تعاني شيناً من الصراع الطائفي، وكان الجبال يدور في الغالب حول المفاضلة بين عليّ ومعاوية . وقعت في مصر عام 350 ، في يوم عاشوراء، فتنة شعواء بين الشيعة واهل السنة . ويوم عاشوراء مهم في هذا الصدد لأنه اليوم الذي قتل فيه الحسين على يد الجيش الأموي . وكان يمثل اهل السنة في هذه الفتنة الجنود من السودان والترك . فكان الجند يسألون من يلاقونه في الطريق، من خلك؟ فإن قال " معاوية " عفواً عنه، وإن قال غير ذلك ضربوه . وطاف لحد السودان للتحمسين بالطرقات وهو يصيح، " معاوية خال عليّ " . فتابعه العامة . واصبحت هذه هي صيحة اهل السنة بمصر حين يريدون قتل الشيعة . ولما نزل الفاطميون مصر، وصارت الحكومة شيعية، تازم الوضع فكانت العامة عند اقل إشارة لهم يصيحون صيحتهم المعهودة، فتثور الأحقاد ويتجمع الناس، حدث في عام 361 ان قبض على عجوز عمياء تنشد في الطريق وحبيست، فهاج الناس تعصباً لها وصلحوا، " معاوية خال المؤمنين وخال عليّ " . ونشرت الحكومة بياناً على الناس تنذرهم بالعقوبة للوجعة ثم اطلق سراح العجوز . وفي عام 362 شغب جماعة من الصيارفة السنين وصلحوا " معاوية خال علي بن ابي طالب " . هذا مع العلم ان الصيارفة كانوا اهدأ العناصر السياسية⁽²⁵⁾

وحوالي سنة 440 ، وقعت في تونس فتنة طائفية تشبه من بعض الوجوه تلك التي وقعت في مصر، غير انها كانت تدور حول المفاضلة بين عليّ والشيخين . ويبدو ان نفوذ الأمويين في تلك الأيام قد ضعف بعد إتهار دولتهم في الأندلس، فحل محله نفوذ العباسيين . وخلاصة القصة ان عامل الفاطميين على تونس، المعز بن باديس، قد انحرف عن مذهب الشيعة إلى اهل السنة فلما مستغيثاً بالشيخين ابي بكر وعمر وسمعته العامة فثاروا بالشيعة وامعنوا فيهم تقتيلاً ونهباً حتى قطروا دعاتهم وهدموا بيوتهم . واخذ المعز يدعو للخليفة العباسي، ونشر الرايات السود التي هي شعار العباسيين . وغضب المستنصر، الخليفة الفاطمي، غضباً شديداً وارسل وزيره إلى المعز يحثه المغبة ويتهده بالقتال⁽²⁶⁾ . وقد كان من نتاج هذا التهديد الفاطمي ان اجتاحت القبائل العربية من بني هلال وبني سليم معظم بلاد الغرب، فاحدث فيها التخريب الفظيع على ما هو معروف في تاريخ الغرب .

سنحدث فيما بعد عن هذا الاجتياح وبعض آثاره في المجتمع المغربي. نكتفي هنا بالإشارة إلى أن هذا الاجتياح كان له أثره في إضعاف نزعة التشيع في المغرب أو القضاء عليها. فقد كانت في المغرب قبل ذلك جماعات من الشيعة هنا وهناك. فكانت منهم جماعة في أعلى القصبة وفي مدينة صندفا. وكانت هناك مدينة على الحدود بين تونس والجزائر تسمى نفطة، وجميع أهلها من الشيعة، وهي لذلك تسمى بـ "الكوفة الصغرى". ولكن هذه الجماعات كلها قد انقرضت بعد واقعة للعز ولجتياح القبائل العربية لبلاد المغرب⁽²⁷⁾.

نود أن نقف هنا لنسال، ما هو اثر هاتيك الحوادث في تفكير ابن خلدون؟ لا نذكر انها وقعت قبل ابن خلدون بزمن غير قصير، ولكننا مع ذلك لا يمكن أن نذهب في التاريخ دون أن نترك وراءنا بعض الآثار الفكرية، في أهل المغرب بوجه عام، وفي ابن خلدون بوجه خاص.

ليس عندي شك في أن ابن خلدون كان سدياً شديد الإيمان بستیته، ولكني أكاد ألتصق في دنيا سطور مقدمته شيئاً من اثر التشيع. ولعل هذا اتاه عن طريق استلذه الأبلي على وجه من الوجوه. لاحظ هذا على شيء من الوضوح فيما كتب ابن خلدون في دفاعه عن نسب الأئمة. فهو يؤيد صحة هذا النسب تأييداً حاراً ثم يختم تأييده قائلًا، "على أن تنزيه أهل البيت عن مثل هذا من عقائد أهل الإيمان. فله سبحانه قد انهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. ففرلش إدریس طاهر من الدنس ومنزه عن الرجس بحكم القرآن. ومن اعتقد خلاف هذا فقد باء بئمه وولج بالكفر من باب. وإنما أطنبت في هذا الرد سناً لأبواب الريب ودفعاً في صدر الحاسد، لما سمعته اناني من قللة المعتدي عليهم، القادر في تسبيهم بفريته، وينقله بزعمه عن بعض مؤرخي المغرب ممن انحرف عن أهل البيت، وارتاب في الإيمان بسلفهم. وإلا فالحل منزه عن ذلك معصوم منه، ونفى العيب حيث يستحيل العيب عيب. لكني جاملت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجالوا عني يوم القيامة..."⁽²⁸⁾

إن الذي يقرأ هذا القول من ابن خلدون بمعزل عن بعض أقواله الأخرى يحسب أن قلته رجل من خلص الشيعة وللتعصبين لأهل البيت. ونكاد نلاحظ مثل هذا فيه عند دفاعه عن نسب الفاطميين. فهو يقول في ذلك ما نصه، "ومن الأخبار

الواحية ما يذهب إليه الكثير من المؤرخين والأدباء في العبيدين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفهم عن أهل البيت صلوات الله عليهم، والطمح في نسبهم إلى اسمعيل الإمام ابن جعفر الصادق. يعتمدون في ذلك على الحديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزيلاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم وتفننا في الشتمات بعدوهم...⁽²⁹⁾

نجد ابن خلدون هنا يأتي بعبارة "صلوات الله عليهم" عند ذكره لأهل البيت، وهي عبارة يندر أن يأتي بها أحد غير الشيعة عند ذكر أهل البيت. فالعروف عن أهل السنة بوجه عام أنهم يقصرون "الصلاة" على النبي وحده، وهم حين يذكرون أحداً من الأئمة أو الصحابة يأتون بعبارة "رضى الله عنهم" أو ما يشبهها.

والغريب في ابن خلدون أنه إذ يذكر أهل البيت بهذا التمجيد، في هذه المواضع من مقدمته، نراه في مواضع أخرى منها يذكرهم بشيء من الذم غير قليل. إنه يقول مثلاً في فصل علم الفقه من مقدمته، "وشد أهل البيت بمذاهب ابتدعوها وفقه انفردوا به وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم، وهي كلها أصول وأمية"⁽³⁰⁾

يبدو أن ابن خلدون كتب فصول مقدمته وهو في أطوار نفسية وفكرية مختلفة، كاشان أكثر للفكرين العظام الذين يقعون تحت تأثير نزعات متناقضة، فهم يتدفعون في إحدى النزعات تارة وفي الأخرى تارة أخرى. ولو أنهم كانوا متزمطين لنزعة واحدة لا يعرفون غيرها لما استطاعوا أن يبدعوا شيئاً جديداً، إذ هم يسبقون في تفكيرهم إذ ذلك على الطريق للطروق.

العامل السادس:

أشرنا فيما سبق إلى اجتياح القبائل العربية لبلاد المغرب من جراء انقلاب عامل تونس على الخلافة الفاطمية، وهذا الاجتياح له أهميته الكبيرة في للجمع للمغرب حيث أحدث فيه تغييراً كبيراً من الدوالي الاقتصادية والسياسية والحضارية، وظل اثره واضحاً حتى أيام ابن خلدون. ويرى بعض الباحثين أن الأثر ظل باقياً من بعض الوجوه حتى أيامنا هذه.

العربية نفسها فكادوا ينظرون في الأمر نظرة أخرى. إنهم كانوا يتناقلون قصة الهجوم بشكل مفعم بالفخار والبطولة. وللظاهر أن القصة انتقلت بهذا الشكل إلى مصر فلقد العامة هناك يتناقلونها ويبالغون فيها في أسماهم ومقاميهم. ومن هنا نشأ حكاية "إبي زيد الهلالي" المعروفة في مصر. ومما يلفت النظر أن ابن خلدون أشار في تاريخه إلى حكاية "إبي زيد الهلالي" هذه حسبما ترويها القبائل العربية التي كانت موجودة في زمانه، وقال إن للقصة يتناقلها أبناء تلك القبائل خلفاً عن سلف وجيلاً بعد جيل⁽³²⁾

هنا يجدر بنا أن نتحرى عن موقف ابن خلدون تجاه ذلك. إنه كان من سكان المدن من جهة، ولكنه كان من الجهة للثنية ذا صلات حسنة مع القبائل العربية، وكثيراً ما كان الملوك يرسلونه إليها لاجتذابها والتخدير فيها. وعندما ضاق به الوضع السياسي أخيراً لجأ إلى إحدى تلك القبائل، وكانت من بني عريف، فلكرمت القبيلة وفادته، وأضافته عندما مع عائلته أربع سنولات. وحمته من كيد الخصوم. فعاش بين ظهرانيها مطمئناً مما ساعده على كتابة مقدمته⁽³³⁾

أرجح الظن أن للفصول التي ورد فيها دم العرب في مقدمة ابن خلدون كان المقصود بها تلك القبائل البدوية التي كانت مصدر الفساد والتخريب في بلاد المغرب. ونحن لا نستبعد على أي حال أن يكون ابن خلدون في نظره إلى تلك القبائل إزاء لطفين متعارضين، فهو ينظر إلى حسن ضيافتهم وشهامتهم وماتنة خلقهم فينبغه ذلك إلى حبهم ومدحهم. وهو ينظر من الجانب الآخر إلى ما اشتهر عنهم في بلاد المغرب من ميل إلى النهب والاعتداء فينبغه ذلك إلى كراهيتهم وندمهم. ولعل هذا هو الذي جعل ابن خلدون يذهب إلى القول بأن لكل شيء جانبين، أحدهما حسن والآخر قبيح.

من المناسب أن نقل هنا ما ذكره توينبي في معرض حديثه عن ابن خلدون وهو في ضيافة العرب، حيث قال، "من الممتع أن نلاحظ أن البحث الرائع في فلسفة التاريخ الذي استمده ابن خلدون من وحشية العرب في الغرب كان قد كتبه تحت حماية العرب أنفسهم. ويخيل لنا أن ابن خلدون قد تمحل الأعذار عن قراءة بحثه بصوت عالٍ لأننا نسمعه مضيفوه الأذكى وهو يحتوي على قذح لاذع لأفعال لجليلهم"⁽³⁴⁾

العامل السابع:

عندما بلغ ابن خلدون الثامنة عشرة من عمره، حلت بالمغرب النكبة الكبرى حيث اكتسحه الطاعون الجارف، فحصد مئات الآلاف من سكانه، كما حصد الملايين من سكان العالم في آسيا وأوروبا. وفي رأي الدكتور محمد فريد غازي أن هذا الطاعون أحدث اختلالاً حاسماً في التوازن بين البداوة والحضارة في المغرب، فهو قد أباد الكثير من أهل المدن بينما هو لم يمس بسوء أهل المناطق الجبلية والصحراوية. وقد أدى هذا إلى تفوق البدو على الحضري في العدد والقوة، مما مكن للقبائل البدوية من الاستيلاء على المدن ذات الأسوار النخيلة التي كانت تخلو ممن يدافع عنها⁽³⁵⁾.

إني أعتقد أن هذا الطاعون أضف عاملاً جديداً إلى الفوضى السياسية التي أحدثها اجتياح القبائل العربية للمغرب من قبل. والواقع أننا حين ندرس الأحوال السياسية في الأيام التي تلت نكبة الطاعون في المغرب نجدتها تجري على نمط غريب جداً. فقد كانت الدول والإمارات تتابع هناك في ظهورها وسقوطها، على مدى فترات قصيرة. وكانت الإمارات والعراك والانقلابات مستمرة لا يكاد يستقر فيها ملك على عرشه زمناً طويلاً. وكثيراً ما كان الابن يكيد بآبيه والأخ يباخيه والوزير ياميره⁽³⁶⁾. وكانت القبائل البدوية تشارك في تلك الانقلابات والإمارات مشاركة فعالة. ولعلها كانت من أهم الأسباب فيها. وقد أشار ابن خلدون إلى هذا في أحد فصول مقدماته، وعلمه بكثرة القبائل وتعند العصبية التي كان المغرب يعج بها. وهو يقارن المغرب في ذلك بالشرق. فالشرق في رأيه أكثر استقراراً وأمناً، والدولة فيه أطول عمراً ولقوى على تثبيت النظام العام⁽³⁷⁾.

مما يجدر ذكره أن ابن خلدون دخل غمار السياسة وهي في مثل هذه الفوضى. ومشكلته أنه لم يدخل فيها بخلق فقيه متمزمت كما كان المتوقع من أمثاله، إنما دخل فيها بخلق رجل منافق نهاز للفرص لا يكاد يستقر في ولائه على شيء - كما سيأتي بيانه في فصل قادم. وقد وقع ابن خلدون من جراء ذلك في الكثير من التلاعب وسامت سمعته في المغرب سوماً بالغاً، حتى صار الأمراء لا يامنون منه.

كان ابن خلدون يحطم إلى تأسيس إمارة أو دولة صغيرة لنفسه وأسرته، ليعيد بها مجد أسرته القديم. والظاهر أنه وجد نفسه في نهاية المطاف فاشلاً مخذولاً،

فأخذ يتأمل في اسباب فشله. ويمكن القول انه لئن هذا التأمل اكتشف نظرية العصبية وما لها من أهمية في تأسيس الدول.

ربما رأى ابن خلدون نفسه انه إنما فشل في حياته السياسية لعدم وجود عصبية قوية تدعمه فيها، أي انه ليس لديه جماعة أو قبيلة قوية تتعصب له وتؤيده في مساعاه. نعم، لقد كانت له في الماضي أسرة كبيرة ذات عصبية، ولكنها الآن ضعيفة كل الضعف يكاد لا يعيا بها احد. يدعي عليه إذن ان يعترف بالواقع فيترك السياسة لأصحابها ويشغل فيما هو قادر عليه من غيرها.

تكاد نستبين هذا الرأي الذي توصل إليه ابن خلدون أخيراً في أحد فصول المقدمة حيث تراه ينعى على أصحاب النسب العريق غرورهم بنسبهم واعتمادهم عليه على الرغم من زوال العصبية التي كانت لهم في الماضي. والظاهر أن ابن خلدون ينعى بهذا القول على نفسه أيضاً، باعتباره أحد هؤلاء المغرورين بنسبهم. إنه يقول، "وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم، ويخططون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحساب يعدون به انفسهم من اشراف البيوتات والعصائب وليسوا منها في شيء. لذهاب العصبية جملة. وكثير من أهل الأمصار الناشئين في ببوت العرب والعجم لأول عهدهم موسوسون بذلك" (38).

لقد أصاب الأستاذ بوتول حين لاحظ أن حياة ابن خلدون أصبحت بعد كتابة المقدمة أكثر هدوءاً، وأشد انهماكاً في العلم وبعناً عن السياسة، مما كانت عليه قبل كتابة المقدمة (39). إن السنوات الأربع التي قضاها في الاعتزال والتأمل والكتابة، جعلته عارفاً قنر نفسه ومدى كفايتها. فهو لم يعد ذلك السياسي الطموح اللاعب على الحبال، بل أصبح ميّالاً إلى الوقوف على التل يتفرج منه على مسرحية الحياة دون ان يغمس فيها انغمساً كبيراً.

العامل الثامن:

نتنقل الآن إلى آخر العوامل التي اثرت في تفكير ابن خلدون، وهو العامل الذي يتصل بالوضع الحضاري العام في الإسلام. يصح القول ان القرن الثامن الذي عاش فيه ابن خلدون كان من اسوأ القرون التي مر بها الإسلام من الناحية السياسية.

فقد جاء هذا القرن عقب سقوط الخلافة العباسية في بغداد على أيدي المغول المتوحشين، وشهد القرن ذاته هجوم التتر بقيادة السفك تيمورلنك على البلاد الإسلامية في المشرق، كما شهد في الغرب تحفُّزُ النصارى للقضاء على الدولة الباقية للإسلام في الأندلس.

كان الإسلام يمر آنذاك بظك الفترة التي تلت سقوط الدولة العباسية وسبقت ظهور الدولة العثمانية، وهي فترة يصعب أن تمر على المسلمين دون أن يشعروا بالشئ الكثير من التشاؤم ومرارة الخيبة. لقد افتقدوا حينذاك الدولة الكبيرة المنتصرة التي تكافح عن دينهم وترفع اسمه عالياً بين الأمم.

لا بد للفقهاء والمفكرين المسلمين من أن يتاملوا في هذا الوضع وأن يبحثوا في أسبابه. ومن الممكن القول أن الكثيرين منهم أخذوا يميلون إلى تعليل ذلك بكون المسلمين قد انحرفوا عن تعاليم دينهم وسنة نبيهم فعاقبهم الله على ذلك بأن سلط عليهم الكفار.

من الأحاديث النبوية المشهورة قوله، "بدا الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغريب". وللظاهر أن هذا الحديث كان له رواج في تلك الفترة المظلمة من تاريخ الإسلام حيث وجد المسلمون فيه ما يصنق على وضعهم السيئ الذي انحدروا إليه.

من الكتب المهمة التي ظهرت في تلك الفترة كتاب للفقير الأندلسي المعروف، إبراهيم بن موسى الشاطبي، اسمه "الاعتصام". وقد صتر الشاطبي الكتاب ببحث مسهب شرح فيه للحديث المذكور. ومما قاله في هذا الصدد أن الإسلام بدأ في أول أمره ضعيفاً مضطهداً ثم انتصر بعنذ، ولا بد له من أن يرجع إلى غريته من جديد، إذ أن ذلك سنة الله في الأمم جميعاً كما تنبأ به الرسول حيث قال يخطب أمته، "لتبعن سدن من كان قبلكم شبراً بشبر، ودرعاً بدرع، حتى لو دخلوا حجر ضب لاتبعتموهم".

يعزو الشاطبي غربة الإسلام الجديدة إلى ظهور البدع والفتن في الإسلام، وانحراف المسلمين عن السنة النبوية، حتى أصبح أهل الحق منهم إلى جانب أهل الباطل قلة، وأصبح للمتسكون بالسنة أفراناً غرياه بين جمهور للخالفين لهم.

مما يلفت للأنظار أن نجد ظهور كتاب في دمشق يبحث في نفس الموضوع الذي بحثه النشاطي وفي زمن مقارب لزمناه. وهذا الكتاب للفقيه ابن رجب الحنبلي واسمه "غرية الإسلام". وحين نقارن بين الباحثين نجد تشابهاً غريباً في المقدمات وفي النتائج. فكلاهما يقول بأن الإسلام بدأ غريباً ويعود غريباً، وكلاهما يقول إن هذه سنة الله في الأمم جميعاً⁽⁴⁰⁾

إن ظهور هذين الباحثين في زمانين متقاربين أحدهما في الأندلس والآخر في الشام مما يدل على انتشار موجة التشاؤم في البلاد الإسلامية على نطاق واسع. ومما يجدر ذكره أن ابن خلدون كان معاصراً للنشاطي والحنبلي تقريباً⁽⁴¹⁾. ومن المحتمل أنه كان يشاركهما التشاؤم حول مصير الإسلام على وجه من الوجوه.

يصف الأستاذ بوتول ابن خلدون بأنه "فيلسوف نور انحطاط"، ويقول إن نظريته توحى بالكآبة والتكشمش إذ هي نتيجة خبرة في تاريخ انحطاط عايش ابن خلدون في وسطه، ولو قورنت نظرية ابن خلدون بنظريات أولئك الذين كانوا يعيشون في أوربا عبر البحر المتوسط في العصر ذاته لظهر بينهما فرق كبير. فالتاريخ الإسلامي كان قد استنفد وحيته، وما تنطوي عليه من قوة، بينما كان التاريخ الأوربي يسخل عصر النهضة⁽⁴²⁾.

ويقول جورج سارتون، إن مقدمة ابن خلدون كتاب ذو نزعة سودانية (Melancholic)، وإن ابن خلدون كان من رواد النزعة للتشاؤمية التي ظهرت أخيراً في شبنجلر مؤلف كتاب "انحطاط الغرب"⁽⁴³⁾.

ويعتقد كرامر أن ابن خلدون جم التشاؤم. وهو يحاول مقارنة ابن خلدون بأبي العلاء المعري في هذا الشأن حيث يقول بأن تشاؤم ابن خلدون كان تشاؤم عالم بينما تشاؤم المعري كان تشاؤم شاعر، ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العلم الذي هوت إليه الدولة العربية⁽⁴⁴⁾.

يبدو أن ابن خلدون كان قد تأثر بموضع الغربة الذي حلّ بالإسلام في عصره، على منوال ما تأثر به زملاؤه للفقهاء. فهو مثلاً يقارن في مقدمته بين أحوال المسلمين في الصدر الأول وأحوالهم في زمانه، فيقول إنهم كانوا في الصدر الأول لا

يترددون عن إفساد دينهم في سبيل إصلاح دينهم، بينما أصبحوا في زمانهم الأخير يجرون على العكس من ذلك حيث يصنع عليهم قول الشاعر،
نرقع ديننا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع⁽⁴⁵⁾

ولكن ابن خلدون يخالف جمهور الفقهاء من ناحية أخرى. فالفقهاء كانوا يوجه عام يعتقدون بإمكان إنقاذ الإسلام من غريته عن طريق الرجوع إلى السنة النبوية الأولى. ولهذا كان الفقهاء يولون الوعظ والصراخ في سبيل تحريض المسلمين على الرجوع إلى السنة. أما ابن خلدون فكان رايه ان غرية الإسلام امر محتوم لا مناص منه ولا جدوى من الوعظ والصراخ فيه، وما على المسلم إلا ان يرضخ للواقع كما هو ويجرف معه. يقول بوتول، ان الجبرية ظاهرة في كل صفحة من صفحات القدماء ويوح ان ابن خلدون يقول في كل بقية، "ان ما اعتر عنه من سنن للتاريخ بورث الغم، ولكن هذا هو شأن العالم"⁽⁴⁶⁾

يصح وصف ابن خلدون بأنه "متشائم واقعي" وهو بذلك يختلف عن التشائمين للثالين الذين يعزون فساد الوضع إلى سوء أخلاق الناس. ان ابن خلدون لا يرى للناس بداً في إفساد وضعهم، فهم في نظره آلات صماء يتحركون حسب قوانين المجتمع الذي يعيشون فيه. ولو قارنا بين ابن خلدون وبين ابن تيمية الذي عاش قبله بزمان قصير لرأينا بينهما تفاوتاً واضحاً في هذا الصدد. لقد قضى ابن تيمية أكثر أيامه في كفاح ووعظ، إذ كان يعتقد جازماً بأن سبب فساد المسلمين هو شيوع البدع بينهم، وكان يطلب منهم ترك تلك البدع والرجوع إلى فطرة الإسلام الأولى. وقد قاومه أصحاب البدع من جراه ذلك واضطهدوه اضطهاداً كثيراً حتى مات لغيراً وهو مسجون⁽⁴⁷⁾

نحن لا نعرف على وجه اليقين رأي ابن خلدون في مسلك ابن تيمية. أرجح النظن انه كان لا يرتضي ذلك المسلك أو يراه عبثاً لا طائل وراءه. واحسبه يلوم ابن تيمية قائلاً، "مالك يا أخي تتعب نفسك فيما لا فائدة منه، فتدعو إلى إصلاح المجتمع من غير معرفة بالقوانين الذي يسير عليه للمجتمع".

إن من مفارقات تلك الفترة ان يظهر فيها هذان الرجلان اللذان يُعدّان من اعظم مفكري الإسلام. فلقد نشأ كلاهما في بيئة فقهية متزمتة، وشارك كلاهما في السياسة على صورة من الصورة، ولكن احدهما شارك في السياسة على اساس

"مثالي" بينما شارك الثاني فيها على أساس "واقعي". كان ابن تيمية في مسلكه السبيلسي مثالياً صارماً لا يناري ولا يراوغ. وكان ابن خلدون فيه انتهازياً منافعاً يجري مع التيار. وكان الإنتاج الفكري لكل منهما ملائماً لمسلكه السبيلسي.

يعتقد ابن خلدون أن من العيب على الفرد أن يداخل في سبيل إصلاح اجتماعي أو سياسي على خلاف ما تقتضيه طبيعة المجتمع. ويظهر رأي ابن خلدون هذا بجلاء في أحد فصول المقدمة عنوانه، "أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع". يقول ابن خلدون، "إذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض الزمنية التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي. وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له بقلعة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي للنامعة له من تلافئها. والعوائد منزلة طبيعية أخرى، فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتخلون بالذهب في السلاح والركب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللبس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه. ولو فعل لرمى بالجنون والوسوس في الخروج عن العوائد دفعة، وخشى علادة ذلك وعاقبته في سلطانه. وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي..." (48)

يبدو ابن خلدون في هذا كله ينتقد ابن تيمية وأمثاله من المفكرين للتأيين الذي يحاولون إصلاح الدولة أو المجتمع عن طريق إصلاح العادات. إن العادات في رأي ابن خلدون كالظواهر الطبيعية، والناس يخضعون لأمرها دون أن يستطيعوا إخضاعها لأمرهم، أما الذي يحاول إصلاح عاداته دون بقية الناس فهو قد يتعرض لسخرية الناس، وربما أدى به الأمر إلى عكس ما يريد.

قد يسأل هذا سؤال، أين ذهب أثر البيئة الفقهية للترزمة التي نشأ ابن خلدون فيها؟ وماذا صنع ابن خلدون بما أمر الإسلام به من وجوب الإصلاح جهد الإمكان.

يخيل لي أن ابن خلدون لم ينس هذا عندما أدلى برأيه الآنف الذكر، وربما كان

ذلك من دواعي الحيرة والصراع في نفسه. الواقع انه لم يترك الباب مغلقاً كل الإغلاق تجاه أي إصلاح اجتماعي. ففي رأيه ان الفرد قادر على القيام ببعض الإصلاح في مجتمعه، إنما يجب عليه في سبيل ذلك ان يجري على ما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه. ومن هنا جاء ابن خلدون بوليته القفل، "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم". وهو إنما قال ذلك نتيجة خبرته الواقعية في مجتمعه، حيث وجد ذلك للمجتمع قفلاً على أساس العصبية، والفرد الذي لا عصبية له تؤيده في محاولته الإصلاحية، يجب عليه ان يسير مع الناس أينما ساروا وينجرف مع تيارهم.

يبدو ابن خلدون في بعض عباراته كأنه يعتقد بأن الله خلق المجتمع وأجراه على سदन مرسومة على مذوال ما لجرى الطبيعة، ولكنه قادر ان يغيره تغييراً جذرياً إذا أراد. ولهذا أرسل الأنبياء وأيدهم بنصره السماوي. معنى هذا ان السदन الاجتماعية لا تتغير إلا على أيدي الأنبياء الذين يرسلهم الله. أما الفرد العادي فليس من شأنه ولا في مقدوره ان يغير شيئاً منها. إنه عبد الله خاضع لشهيته ولابد له من ان يصبر على قضاء الله وقدره. يقول ابن خلدون في نهاية الفصل الذي أشرنا إليه، "فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في لطراف وجوده على ما قدر فيه. لكل اجل كتاب" (48).

هوامش الفصل السابع:

- (1) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 49 - 52 .
- (2) علي عبد الواحد والي، ابن خلدون، (مطبعة الرسالة)، ص 27 .
- (3) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية) ، ص 542 .
- (4) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 10 .
- (5) ابن خلدون، التصريف، ص 5 .
- (6) المصدر السابق، ص 14 .
- (7) المصدر السابق، ص 56 .
- (8) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وقرائه الفكري، (القاهرة 1933)، ص 17 .
- (9) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 49 .
- (10) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، (القاهرة 1939)، ج 4 ، ص 187 - 208 .
- (11) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1938)، ج 1 ص 23 - 24 .
- (12) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 71 .
- (13) ابن خلدون، التصريف، ص 20 .
- (14) مجلة الفكر التونسية، (مارس 1961) ، ص 59 .
- (15) ابن خلدون، التصريف، ص 34 - 35 .
- (16) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، (القاهرة 1946) ، ص 7 - 8 .
- (17) Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History p. 36 .
- (18) ابن خلدون ، التصريف، ص 22 .
- (19) مجلة الفكر التونسية ، (مارس 1961) ، ص 59 .
- (20) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص 71 - 72 .
- (21) قفري قلنجي، جمال الدين الأفغاني، (بيروت 1952) ص 23 - 25 .
- (22) Muhsin Mahdi, op. cit, p. 36 - 37 .
- (23) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة 1938)، ج 2 ، ص 27 - 35 .
- (24) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية)، ص 544 .
- (25) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة)، القاهرة 1947، ج 1 ، ص 85 - 86 .
- (26) محمد فهمي عبد اللطيف، أبو زيد الهلالي، (القاهرة 1946)، ص 23 - 24 .
- (27) آدم متز، المصدر السابق، ج 1 ، ص 87 .
- (28) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 247 - 248 .
- (29) المصدر السابق، ص 239 .
- (30) المصدر السابق، ص 1013 .

- (31) مجلة العربي الكويتية، (المجلد 33، آب 1961)، ص 44 .
- (32) محمد فهمي عبد اللطيف، أبو زيد الهلالي، ص 61 - 62 .
- (33) ابن خلدون، التعريف، ص 228 .
- (34) Arnold Toynbee, A Study of History, (London, 1939), vol III, P.321 - 328 .
- (35) مجلة الفكر التونسية، مارس 1961، ص 61 - 62 .
- (36) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 54 - 62 .
- (37) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 476 .
- (38) للمصدر السابق، ص 432 .
- (39) غاستون بورتول، ابن خلدون، ص 19 .
- (40) ابن رجب الحنبلي، غربة الإسلام، (تحقيق أحمد الشرباصي) القاهرة 1954 .
- (41) توفى الشاطبي عام 790 هـ ، وتوفى الحنبلي عام 795 . أما ابن خلدون فقد توفى عام 808 .
- (42) غاستون بورتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ص 127 .
- (43) Gorge Sarton, Introduction To The History of Science, (Baltimore 1927 - 1948)(Vol III, P.1770 .
- (44) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 23 .
- (45) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 547 - 548 .
- (46) غاستون بورتول، ابن خلدون، ص 114 .
- (47) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، ص 207 - 208 .
- (48) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 692 - 693 .
- (49) للمصدر السابق، ص 696 .

الفصل الثامن

زناد النظرية

استعرضنا في الفصل السابق مختلف العوامل التي تسهم في تكوين عقلية ابن خلدون. وقد لاحظنا ان تلك العوامل جاءت إليه من منابع شتى، نفسية واجتماعية وحضارية. إنما هي كلها تقريباً تكاد تتجه نحو إثارة الحيرة او الصراع النفسي فيه. وهذا مما جعله يختلف عن الكثيرين من مفكري عصره.

إننا لا نتوقع تفكيراً مبدعاً من إنسان ينظر في الأمور نظرة مطمئة لا حيرة فيها، إذ هو ينظر في الأمور من ناحية واحدة، وهو وافق من صحة ما يرى، فليس لديه مشكلة ذهنية تثقله. أما للحلار الذي تضطره الظروف إلى رؤية الأمور من نواح متضادة، فهو قلق ملثث لا يدرى لية ناحية منها صحيحة. ولا بد له من ان يبحث عن حل يعالج به قلقه والتهائه، وربما أدى به الحل إلى الإتيان بفكرة جديدة لا يعرفها الواثقون المطمئنون.

لقد اتاح القدر لابن خلدون ان يمر بفترة من الحيرة والقلق، تحت تأثير العوامل للتنوع التي اسلفنا نكرها. ويصح ان نقول ان عقلية أصبحت من جراء ذلك بمثابة القنبلة المضمخة التي تركمت فيها اللوادر للتفجرة. وهي في حاجة إذن إلى زناد صغير يدفعها نحو الانفجار.

شبهنا ابن خلدون بذلك الرجل البغدادي الذي ذهب إلى القهى وهو خالي البال من لية نية لقتل غلام للقهى، ثم حدثت مشادة بسيطة بينه وبين الغلام جعلته

يبتدع نحو قطه اندفاعاً لا شعورياً مفاجئاً. إن هذا التشبيه سلاح قد لا يرضى عنه بعض الباحثين المتعمقين، ولكني مع ذلك أراه صالحاً لتصوير حالة ابن خلدون أثناء انكبابه على كتابة مقمته للشهورة.

لنلاحظ في امر ابن خلدون انه عندما اعتزل الحياة السياسية واعتكف في قبيلة بني عريف في الصحراء، لم يكن ناوياً أن يكتب المقدمة، ولم يخطر بباله انه أثناء اعتزاله سينشئ عملاً جديداً. حتى التاريخ للعلم الذي انجز تأليفه أخيراً، لم يكن مقصوداً في بداية الأمر. كان كل قصد ابن خلدون في البداية هو أن يكتب تاريخاً خاصاً ببلاد المغرب⁽¹⁾. ولكنه لم يكد يبدأ بعمله حتى وجد نفسه انه لا يستطيع أن يكتب تاريخاً للمغرب من غير أن يرجع إلى كتب التاريخ للشهورة، كتاريخ الطبري والسعودي وغيرهما، ليدرس مدى ارتباط تاريخ المغرب بتاريخ الأمم الأخرى بوجه عام، والدور الذي لعبه المغرب في التاريخ الإسلامي بوجه خاص.

والظاهر انه حين أخذ يتغلغل في مطالعة تلك الكتب وجد فيها أخباراً لا تلمن إليها نفسه ولا يميل إليها عقله. ولعل هذا هو الذي حفزه إلى أن يكتب مقدمة لتاريخه يبين السبب الذي جعله يرفض تلك الأخبار. يقول ابن خلدون، " ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والدوم..."⁽²⁾

يشير ابن خلدون في هذا بصراحة إلى أن قريحته قد تنبهت عند مطالعته لكتب التاريخ. وقد يولجها هنا سؤال، أكان ابن خلدون يدوي عند تنبهه قريحته أن يجعل المقدمة بهذا الحجم الذي صارت إليه أخيراً؟

فيض الخاطر:

هناك قرآن تدل على أن ابن خلدون كتب المقدمة تحت تأثير مفاجيء من فيض الخاطر. إنه يعترف بذلك ويعزوه إلى الإلهام حيث يقول، " ونحن اللهمنا الله إلى ذلك إلهاماً... " ⁽³⁾. وهو علاوة على ذلك يبدي تعجبه من الطريقة التي انبثقت بها في ذهنه أفكار المقدمة، فيقول، " .. فاقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها، واكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتمت إليه في تلك الخلوة، فسالت شبيب الكلام والمعاني على

الفكر، حتى امتحنت زبنتها، وتألّفت نتائجها، وكانت من بعد ذلك الغينة إلى تونس كما سنذكره» (4)

يخيل لي أن ابن خلدون كان ناوياً في البداية أن يجعل المقدمة بضع صفحات ثم يأخذ بعدها بكتابة تاريخه، ولكنه لم يك. ينتهي من تلك الصفحات حتى انفجرت قريحته وانصبت عليه الخواطر تتوالى خاطراً بعد خاطر. وعند ذلك وجد نفسه أنه لا ينتهي من فصل حتى يفتتح له موضوع لفصل جديد، وكلما ظن أنه اكمل البحث شعر أن هناك نقصاً فيه ولا بد له من البحث فيه من زاوية أخرى.

مما يدل على هذا ما نجده في المقدمة من تهافت وفوضى في التبويب والتنسيق. فهي في الواقع غير منسقة أو مرتبة في نظام لعدّ سابقه، وكثيراً ما نرى فيها تكراراً مملاً ومفارقات غير مستساغة. وهذا يدل على أن ابن خلدون كتبها عجلاً تحت تأثير فيض الخاطر. ولو أنه كان قد أعد نفسه لها قبل أن يبدأ الكتابة لرأينا أثر ذلك في التنسيق والترتيب.

إن هذا امر مألوف في معظم الكتب التي تؤلف تحت تأثير الإلهام الآني ومن غير تحضير سابق. فهي قد تكون كتباً إبداعية عظيمة وتنال شهرة بين الناس واسعة، ولكنها في الوقت ذاته لا تخلو من الخبط والخلط والاستطراد الذي هو في غير محله. وليس من الإنصاف أن نلوم المؤلف في هذا. فهو لو عمد اثناء الكتابة إلى شيء من التنسيق والترتيب لفلته الكثير من شوارد الإلهام المبدع، ولربما فقد الكتاب بذلك روعته.

إن المؤلفين الحديثين استطاعوا أن يتلوكوا هذا النقص في تأليف الكتب. فهم يحرصون على اقتناص الخواطر وشوارد الإلهام في قصاصات من الورق، ولا يتولون عن تسجيلها فوراً عند سنوحها في ذهنهم مخافة نسيانها. ثم يضيفون إليها المعلومات التي يجمعونها من المراجع والمصادر المختلفة. حتى إذا شعروا بالكفاية منها عمدوا إلى وضع هيكل الكتاب بفصوله وأقسامه، ثم يشروعون بعنذ بالكتابة، فيخرج الكتاب في النهاية وهو في الغالب جامع بين روعة الإبداع وجودة التنسيق.

إن هذه على أي حال طريقة حديثة لم يكن يعرفها القدماء معرفة وافية. ومن

المستبعد ان يكون ابن خلدون عارفاً بها او منتجاً لها اثناء كتابة المقدمة. ولهاد وجدنا للمقدمة في وضع من الارتباك لا يستيفه القارئ الحديث.

لكمل ابن خلدون تأليف المقدمة في مدة قصيرة جداً لا تتجاوز الخمسة أشهر⁽⁵⁾. وهذا امر يلفت النظر، إذ من العجيب حقاً ان يتم تأليف الكتاب الذي يحتوي على مثل تلك النظرية الكبرى في مثل تلك المدة القصيرة. ولا يدرك هذا إلا للذين يعانون تأليف الكتب ويعرفون مشقتها.

لا نذكر ان ابن خلدون راجع مقدمته غير مرة واخذ يذقح فيها ويضيف إليها⁽⁶⁾. ولكنه فيما يبدو لم يستطع ان يحسن من وضعها كثيراً. وربما صح القول إنه في بعض إضافاته زاد للمقدمة ارتباكاً وخطأ.

إنه عبقري ملهم. والعبقري معذور على أي حال!

السر الخفي:

يصف الأستاذ ساطح الحصري حالة ابن خلدون النفسية اثناء كتابة المقدمة فيقول، "فإنني عندما اتامل فيما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد، اجزم بأن توصله إلى مجموعة الآراء المبتكرة الكثيرة المسطورة في المقدمة، إنما كان حدث من جراء "تدفق فجائي"، بعد "حنس باطني" و "اختمار لاشعوري"، كما لاحظ ذلك بعض علماء النفس في حياة عدد غير قليل من المفكرين والفنانين، وفي تاريخ عدد غير يسير من الابتكارات والاكتشافات... ذلك النوع من "التدفق الفجائي" الذي يحمل الفكر على "التعجب من نتائج تفكيره" ويوصله أحياناً إلى النظر إليها على أنها "آراء إلهامية"، تصدر عن "قدرة خارجة عن نفسه"، كأنها تلقى إليه تلقاً..."⁽⁷⁾

إني أؤيد الحصري في هذا القول. ويخيل لي ان ابن خلدون اثناء انهماكه المفاجيء في كتابة المقدمة كان كالخترع الذي تومض في رأسه فكرة خاطفة فينكب على اختراعه وهو يسأل نفسه متعجباً، لماذا لم تطرا ببالي تلك الفكرة من قبل. فالعروف عن الكثير من المخترعين ان احدهم قد يحاول اختراع آلة ما خلال مدة طويلة فلا ينجح. إنه يندب على التفكير في اختراعه ويعيد التجربة فيه مرة بعد مرة دون جدوى. وعلى حين غرة، في لحظة ذهول او استجمام، نراه يقفز صارخاً

حيث يشعر بأنه وجد الحل المطلوب. وعند هذا يتضح له هيكل الاختراع على شكل من الوضوح غريب.

ويقع مثل هذا للمفكرين للعظام من أصحاب النظريات العلمية المشهورة. يروى أن أرخميدس مثلاً أنه كان حائراً في مشكلة فيزيائية ثم سأل الحمام، ولم يكن يغطس في الماء حتى جاءه الحل فجأة. فخرج إلى الشارع عارياً وهو يركض صارخاً، "وجدتها". وكذلك يروى عن نيوتن، فقد كان هذا العبقري العظيم جالساً بجانب شجرة تفاح يتأمل في السماء وهو حائر يسأل نفسه، كيف تدور الأفلاك في نظام ثابت لا تتعدها. ثم سقطت بجانبه تفاحة فكان سقوطها حافزاً له لإنشاء نظرية الجاذبية المشهورة.

يحدثنا الدكتور هاربنج في كتابه "تشریح الإلهام" عن كثير من الفنانين والشعراء الكبار أنهم عند إنشاء قصائدهم أو قطعهم الفنية المشهورة يقعون في حالة نفسية مبالغ فيها يعرفون ملأها في أنفسهم، وكثيراً ما تفيض القريحة لديهم فيضاً يصعب عليهم تسجيله لسرعة تنفقه. وهم يشعرون أنك كن قوة خفية خارجة عن إرادتهم تملي عليهم إملأماً...⁽⁸⁾

مما يجدر ذكره هنا أن شعراء العرب فطنوا إلى هذا منذ أيام الجاهلية، ولكنهم نسبوه إلى الجن والشياطين. فكان لكل شاعر منهم شيطان خاص به يلهمه الشعر، فإذا غاب الشيطان عنه شعر بأنه غير قادر على نظم الشعر الجيد.

إن التحليل الذي يأتي به بعض علماء النفس في هذا الصدد هو أنهم يعزون الإبداع إلى فعالية اللاشعور في ذهن الإنسان المبدع. فاللاشعور يخزن جميع المعلومات والأفكار والتجارب التي ترد إلى الذهن، وعندما تنتاب الإنسان حيرة حول مشكلة من المشاكل العويصة، إذ هو يحاول التأمل فيها والعمور على حل لها، تأخذ الأفكار المختلطة المخزونة في اللاشعور بالتفاعل والتلاقح. وعلى حين غرة قد تتربط فكرتان أو أكثر فيما بينها، وقد يكون الحل في هذا للتربط، وعند هذا يبب الإنسان فرحاً بالحل فينكب عليه بحماس شديد.

يبب أن ابن خلدون عند إبداعه لنظريته الاجتماعية الكبرى كان في مثل هذه الحالة النفسية. فقد رأينا في الفصل السابق كيف كانت العوامل المتنوعة تبعث فيه

الحيرة والصراع النفسي. وقد مرت عليه قرابة عشرين سنة وهو يعاني هذه الحيرة أثناء انغماسه في معمعة السياسة واختلاطه بشتى أنواع الدس. ثم اتيح له أخيراً أن يهرب من السياسة ويعتزل الحياة لكي يكتب تاريخاً للمجتمع الذي عانى فيه الحيرة. إن لاشعور ابن خلدون كان آنذاك مفعماً بالمعلومات والتجارب، ولا بد لتلك المعلومات والتجارب أن تتفاعل هنالك وتتلاقح من جراء تلك الحيرة.

أغلاط المؤرخين:

يشير ابن خلدون في أول المقدمة إلى الأغلاط الكثيرة التي وجدها في كتب التاريخ. فهو يقول، إن هذه الأغلاط زلت فيها أقدام الكثيرين من المؤرخين الثقات ونقلها عنهم الكافة من ضعفاء البصر والغافلين عن القياس، حتى صار فن التاريخ وأهياً مختلطاً وأصبح الذي يشغل فيه معدوياً من العامة⁽⁹⁾.

وينتهي ابن خلدون من ذلك إلى القول بأن التاريخ محتاج إذن إلى " العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والموالد والدحل والمناهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماطة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها وللتخلف، والقيام على أصول الدول وللزلل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر للنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيفه واستغنى عنه " (١٥).

من الممكن القول إن وضع مقياس لتمحيص الأخبار لم يكن بالأمر الجديد في الإسلام. فالمعروف عن المحدثين أنهم انهمكوا منذ الصدر الأول في وضع القواعد لتمييز القوي والضعيف من الأحاديث. ولكن طريقتهم كانت تعتمد بالدرجة الأولى على النظر في الأسانيد، أي في سلسلة الرواة الذين نقلوا الأحاديث. فما كان منها منقولاً عن طريق رواية صابقين أخذوا به وإلا رفضوه أو ضعفوه. وحاول بعض المؤرخين اتباع هذه الطريقة في تمحيص أخبارهم أحياناً.

ونذهب للعزلة في هذا الشأن مذهباً آخر، حيث حاولوا تمحيص الأخبار

والأحدث عن طريق إخضاعها للعقل للجرد وقوانين المنطق الصوري. وكانت لهم في ذلك صولات وجولات.

وجاء ابن خلدون أخيراً يرفض الطريقتين معاً. فهو من جهة يقول بأن طريقة الحنثين قد تكون صحيحة في مجال الأخبار الشرعية، إلا أنها لا تصح في مجال الأخبار التاريخية⁽¹¹⁾. وهو يقول أيضاً إن الرواة مهما كانوا صانقين في رواية الأخبار فإن للكذب قد يتطرق إليهم، من حيث لا يشعرون، نتيجة التشيع للراء وللأهواء أو نتيجة النحول عن المقاصد أو غير ذلك⁽¹²⁾.

وابن خلدون من الجهة الأخرى يرفض طريقة المعتزلة العقلانيين. فالعقل المجرد لا يجوز أن يتخذ مقياساً لتحصيل الأخبار، إذ إن الإمكان العقلي المطلق يخطئ في أساسه عن الإمكان الاجتماعي الواقعي⁽¹³⁾.

يريد ابن خلدون أن يقول بأن للقياس للصحيح الذي يمكن به تمحيص أخبار التاريخ هو فهم طبائع المجتمع. ومن هنا وجئنا ابن خلدون ينكب على كتابة المقدمة يريد بها تبليان تلك الطبائع. وكأنه يريد من المؤرخين الذين يأتون بعده أن يعرضوا أخبارهم على تلك الطبائع فيقبلوا بما كان ملائماً لها، ثم يرفضوا البقية.

إن السؤال الذي دولجه هنا، ما الذي جعل ابن خلدون غير راض عن أخبار التاريخ؟ ولماذا انفرد بين المؤرخين بهذه الطريقة الجديدة التي جاء بها لتحصيل الأخبار؟

نحن نعرف عن طبيعة الإنسان بوجه عام أنه يميل إلى تصديق الأخبار التي تلائمه ويكتب ما عداها. وكثيراً ما نرى رجلاً ناضج التفكير وهو يصدق بالخبر الضعيف أو السخيف، ويضطرب له، ويعتد من الأخبار للصحيحة التي لا غبار عليها بينما هو قد يكتب خبراً آخر ليس في مثل ذلك الضعف أو السخف.

يتضح هذا بصفة خاصة في الأخبار التي تمس مصالحنا أو عواطفنا أو عقائدنا للوروة أو ما أشبه، فنحن لا نستطيع أن ننظر فيها نظرة موضوعية صارمة، ولابد لنا من أن نتعصب لها أو عليها قليلاً أو كثيراً.

إن هذا هو الذي جعلنا نسال عن الدافع الذي دفع ابن خلدون إلى أن يعد الكثير

من اخبار التاريخ مغلوبة. فهل هي مغلوبة حقاً أم ان ابن خلدون رآها كذلك لأنها لا تلائم ما في نفسه من ميول خفية؟

يستعرض ابن خلدون في الصفحات الأولى من مقدمته بعض الأخبار التي نقلها للورخون قبله، فيسهب في تنقيدها ويعتبرها مخالفة لطابع العمران. ولكننا حين ندرس تلك الأخبار لا نراها وإهية إلى الحد الذي نكره ابن خلدون، وربما كان بعضها في نظرنا صحيحاً لا يستحق التنقيذ الذي اسهب فيه ابن خلدون. أضف إلى ذلك ان بعض تلك الأخبار هي مما ينسجم مع منطق نظريته الاجتماعية.

يقول الدكتور طه حسين، "على ان ابن خلدون لا يراعي دققة الدقة التامة في تطبيق طريقته أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع ان يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه ايما تأثير، فهو أحياناً يتأثر بالدين الذي كان فعله في تلك الروح ابلغ من فعل التربية والبيئة حيث كان في ذلك العصر يأخذ بنصية أوسع الألفان حرية ووفرها تسامحاً... وأحياناً يتأثر ابن خلدون بعامل المصلحة الشخصية فيحيد عن طريقته، فهو قد علش في ظل دولة الموحدين وسعى في نيل رضاهم بمحاولته ان يثبت صحة نسب زعم مؤسس الأسرة انه يصله بالنبى... بل ان ابن خلدون يمزج نقده أحياناً بسنلجة تدعو إلى الضحك فهو يكتب مثلاً أن للخليفة هرون الرشيد كان يشرب للخمر لأنه كان جم الورع يصلى مئة ركعة في اليوم ولأنه كان يغزو عاماً ويحج عاماً" (14)

إن هذا النقد الذي وجهه طه حسين على ابن خلدون لا يخلو من صواب. فابن خلدون في تنقيده لبعض الأخبار التاريخية لم يكن يجري على المنهج الاجتماعي الذي أراد هو من الورخين ان يجرؤا عليه. إنه يقول عن الرشيد مثلاً، "فحاش لله ما علمنا عليه من سوء وأين هذا من حال الرشيد بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة، وما كان عليه من صحابة للعلماء والأولياء..." (15). إنه يقول هذا في الوقت الذي يقول في موضع آخر من مقدمته، إن أبناء الجيل الثالث في كل دولة ينسون عهد البناوة والخشونة التي كانت في أول الدولة وينغمسون في الترف إلى غايته "بما تفنقوه من التعميم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان... ويلتسبون على الناس في الشارة والزى وركوب الخيل وحسن الثقافة يتوهون بها..." (16). عندما كتب ابن خلدون هذا الكلام نسي انه

يمكن تطبيقه على هرون الرشيد الذي نافع عنه في أول مقدمته، حيث كان الرشيد من أبناء الجيل الثالث في الدولة العباسية.

مهما يكن الحال، فقد اتفق أكثر الباحثين على أن ابن خلدون لم يطبق نظريته الاجتماعية على الأخبار التي وُردت في تاريخه الكبير. فهو في تاريخه لم يكن يخطف عن غيره من المؤرخين اختلافاً كبيراً. وقد أشار أحد الباحثين إلى أن ابن خلدون بمقار ما يرتفع في نظريته الاجتماعية نراه يسفّ في تاريخه. إنه هناك في واد وهو هنا في واد آخر.

ماذا نستخلص من ذلك؟ يغلب على ظني أن ابن خلدون لم يكتب مقدمته لغرض تمحيص الأخبار كما ادعى. إنما هو كتبها تحت تأثير نافع غامض انتفض به فجأة، وكأنه وجد في هذا النافع علاجاً للحيرة التي سيطرت على ذهنه زمنًا طويلاً.

تغير ابن خلدون:

أشرنا من قبل إلى أن ابن خلدون قد تغير تغيراً لا يستهان به عند خروجه من عزلته. فبعد ما كان يجري وراء السياسة جرياً متكالباً فيه كثير من التقلب والانتهازية نجده الآن يحاول الابتعاد عن السياسة قليلاً أو كثيراً. لقد رجع إلى تونس وانكب على البحث والتدريس حتى أتم مؤلفه ونقحه. ثم رفع نسخه إلى السلطان أبي العباس، فتقبلها السلطان منه بقبول حسن. ولما شعر ابن خلدون بأن السلطان قد يعود إلى استصحابه في حملاته وإلى الزجّ به في تلك الميادين التي أصبح يُمقّتها، خطرت له فكرة الحج يتوسل به عذراً إلى السلطان، فتضرّع إليه أن يخلي سبيله ويأذن له في قضاء الفريضة. وما زال به حتى أذن له⁽¹⁷⁾

لظاهر أنه لم يكن يريد قضاء الفريضة بقدر ما كان يريد الابتعاد عن جو السياسة التي اتعبته. وقد نزل في مصر أخيراً. وهناك أخذ يشتغل في القضاء من جهة وفي البحث والتدريس من الجهة الأخرى. وفي مصر اسفل ابن خلدون بعض التوسيعات والتعديلات على مقدمته. ويمكن القول أن نزعة صوفية قوية بدأت تظهر على المقدمة من جراء ذلك⁽¹⁸⁾.

يقول الدكتور علي عبد الولد وإي: إن ابن خلدون ربما عاوده ناؤه القديم،

وساوره الحنين إلى المغامرات السياسية، مرة واحدة في تلك الفترة الأخيرة من حياته. وذلك عند ملاقاته لتيمورلنك خارج لسور الشام⁽¹⁹⁾. وقد استعمل ابن خلدون في مقابلة تيمورلنك عين الطريقة للنفاق التي كان يستعملها من قبل في سلوكه السيلسي القديم. كما سيأتي شرحه في فصل قادم. وبعد أن نجح ابن خلدون في مقابلة تيمورلنك، ونال حظوة غير قليلة لديه، التمس وسيلة للابتعاد عنه، حيث رجع إلى مصر ليواصل فيها البحث والتدريس.

خلاصة القول؛ إن ابن خلدون أصبح بعد كتابة اللقمة نا شخصية جديدة، إنه أصبح يريد أن يؤسس "علماً جديداً" بعد ما كان يريد أن يؤسس "إمارة جديدة".

الانسحاب والرجوع؛

يصف توينبي الشخصية للخلافة بكونها تمر اثناء فترة الخلق بحالة صوفية خاصة يتحرّز فيها صاحبها من علاقاته الاعتيادية ويسمو في جو آخر متصل بسر الوجود. ويقول توينبي إن هذه الفترة تأتي عادة عندما تنسحب الشخصية من المجتمع وتمتثل للناس، وبهذا يحدث عليها تحول كبير ترجع به أخيراً إلى الناس بصورة جديدة. ويطلق توينبي على هذا مصطلح الانسحاب والرجوع (Return □ Withdrawal).

والشخصية هذه قد تنسحب من المجتمع من تلقاء نفسها أو هي تفعل ذلك اضطراراً تحت ضغط الظروف للحيلة بها. وعند هذا تجد الشخصية، كما يقول توينبي، فرصة مؤتلفة لتحويل نفسها إلى صورة جديدة. وهذا هو ما حدث للكثيرين من العظماء الذين غيروا مجرى التاريخ من أمثال بونا وكونفوشيوس وبلود ووصولون وقيصر وبولس ومحمد ومكيافلي وبيطرس الأكبر وكانط وغاريبالدي وهندنبيرغ ولبنين⁽²⁰⁾.

مما يلفت النظر أن توينبي يذكر ابن خلدون من جملة أولئك العظماء الذين خضعوا لقاعدة "الانسحاب والرجوع". ويقول توينبي إن فترة الاعتزال التي قضاها ابن خلدون في القبيلة العربية تشبه من حيث قيمتها الإبداعية فترات الاعتزال التي مر بها أولئك العظماء قبل القيام بأعمالهم التاريخية للكبى، وقد

تحولت شخصيته إثر تلك الفترة. فهو قد دخل فيها سياسياً ثم خرج منها مفكراً اجتماعياً.

الرجل الحدي:

ينطبق على ابن خلدون من بعض الوجوه ما يسمى في علم الاجتماع الحديث بالرجل الحدي (Marginal Man). والرجل الحدي كما يقول الأستاذ بارك هو ذلك الذي يوقعه القدر بين مجتمعين أو ثقافتين متضابتين، وبهذا يكون نهذه كالبوقة التي تنصهر فيها الثقافتان وتمتزج⁽²¹⁾

إن الرجل الحدي يمر في حياته عادة بمراحل ثلاثة، كما يقول الأستاذ ستونكوست. وهذه المراحل هي على وجه التقريب كما يلي،

(1) للرحلة الأولى، وهي التي لا يظن فيها صاحبها إلى التناقض الذي يحيط به. إنه يأخذ الأمور كما هي ويعدها مما تقتضيه طبيعة الوجود، شأنه في ذلك شأن عامة الناس.

(2) ثم تأتي للرحلة الثانية حيث يبدأ التناقض الاجتماعي والثقافي يسيطر على الرجل. فتتشأ عندئذ في أعماق نفسه أزمة وتأخذ القيم التي نشأ عليها بالتفكك.

(3) وتأتي الرحلة الثالثة أخيراً، وفيها يحاول الرجل إيجاد سبيل للتوفيق بين العوامل المتناقضة في نفسه. وهو قد ينجح في ذلك أو يفشل. وكثيراً ما يكون الصراع النفسي لقوى مما تحتمله مواهب الرجل فتتفكك شخصيته من جراء ذلك⁽²²⁾.

معنى هذا أن الرجل الحدي قد يؤدي به الصراع النفسي إلى أن يكون ذا شخصية متفككة أو يكون ذا شخصية خلقة. فتمه طريقان مفتوحان أمامه، وهو يسلك احدهما تبعاً لما يملك من نكاه ومثانة خلق. فمن الناس من لا يساعده خلقه أو نكاته على معاناة الصراع النفسي دون أن تتفكك شخصيته تحت وطأته. وهنا هو شأن الكثيرين ممن يوقعهم القدر في معمة فكرية أو اجتماعية طاحنة. فيصبحون من جراء ذلك مستهترين لا أبايين تضع لديهم المقاييس.

وهناك طراز آخر من الناس، إذ هم يملكون من الخلق والنكاه ما يمكنهم من

الامتداء إلى حل يعالجون به صراعهم النفسي. فيخرجون إلى الناس بهذا الحل يحاولون به إصلاح عقول الناس أو إصلاح مجتمعاتهم. وهذا هو شأن الأنبياء والمصلحين والعباقر. ولا مرء أن ابن خلدون كان من هذا الطراز.

المغزى

المغزى الذي أريد أن استخلصه من هذا الفصل والفصل السابق له هو أن الطفرة الفكرية الكبرى التي شهدناها لدى ابن خلدون لم تكن من صنع يده. إنها كانت نتاج عوامل شتى أحاطت به وتأثرت فيه الصراع النفسي.

إن الفكر المبدع، أو أي عبقري آخر، لا يستطيع أن يصنع نفسه. إنما هو صنعة الظروف المحيطة به. يظن الأغرار من الناس أنهم قادرون: أن يكونوا عباقر بمجرد أن يريدوا ذلك ويسعوا في سبيله، ولكنهم يعتقدون أن العبقري تخضع للقلادة التي تقول، "من جدّ وجد وكل من سار على الدرب وصل". وقد يخيل للبعض منهم أنه نال ما أراد فيخرج إلى الناس بالأفكار التافهة وهو يحسب أنها ستعز الدنيا. ثم تمضي به الأيام كما تمضي بالملايين من عامة الناس، فيموت دون أن يتحرك وراه أثراً يذكر.

مشكلة هؤلاء أنهم مطمئنون في دنياهم لا يعانون حيرة ولا قلقاً ذهنياً. إنهم يفكرون على منوال ما يفكر غيرهم من الناس، وهم واثقون من صحة ما يفكرون. تأتيهم الأفكار جاهزة فيأخذونها كما هي دون أن يجدوا فيها معضلة تقض مضجعهم أو تقلق بالهم. إنهم سعاداء بهذه الراحة الفكرية. وهم حين يشتهون أن يكونوا عباقر لا يدرون أن ذلك سيفقدتهم السعادة التي ينعمون بها.

هوامش الفصل الثامن :

- (1) غاستون بروتول، ابن خلدون، لفسفته الاجتماعية، (القاهرة 1955)، ص 31 .
- (2) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي) ، ص 212 .
- (3) المصدر السابق، ص 269 .
- (4) ابن خلدون، التعريف، ص 220 .
- (5) مقدمة ابن خلدون ، (طبعة المكتبة الصغانية)، ص 588 .
- (6) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 119 - 134 .
- (7) المصدر السابق، ص 118 .
- (8) Tyrrell, The Personality Of Man, (Pelican Book 1948), P. 30-41 .
- (9) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 251 .
- (10) للمصدر السابق، ص 252 .
- (11) للمصدر السابق، ص 264 - 265 .
- (12) للمصدر السابق، ص 261 - 262 .
- (13) للمصدر السابق، ص 405 - 506 .
- (14) طه حسين، لفظة ابن خلدون الاجتماعية، ص 47 - 48 .
- (15) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 2333 .
- (16) المصدر السابق، ص 486 - 487 .
- (17) علي عبد الواحد والفي، ابن خلدون، (مطبعة الرسالة) ، ص 53 .
- (18) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 119 - 134 .
- (19) علي عبد الواحد والفي، ابن خلدون ، ص 65 .
- (20) Arnold Toynbee, Op, cit, vol. III, P. 248-382 .
- (21) Stonquist, The Mrginal Man, (N.Y.1937), p.XV. .
- (22) Ibid, P. 123 .

الفصل التاسع

بين الكل والأجزاء

يحاول بعض النقاد أن ينتقصوا من قيمة نظرية لبن خلدون بحجة انه جمع نظريته من افكار سابقة. الظاهر ان هؤلاء النقاد يفترضون في للفكر المبدع ان يخلق نظريته الجديدة من عدم، فلذا وجدوا شيئاً من الشبه بين افكاره وافكار بعض السابقيين له قالوا إنه لم يأت بشيء جديد.

إن هذا رأي ساذج، وهو اقرب إلى مفاهيم العامة منه إلى الفهوم العلمي. الواقع أن ليس هناك في الدنيا مفكر يبتدع نظرية جديدة بغير الاستعانة بمن سبقوه من المفكرين. فهو يستمد عناصر نظريته من غيره في الغالب، ولكنه يربط بين تلك العناصر أو يركبها على صورة جديدة لم تكن معروفة من قبل. معنى هذا أن إبداعه لا يظهر في اجزاء النظرية التي جاء بها بمقتار ما يظهر في ربط تلك الأجزاء والتوفيق بينها. إن الإضافة التي يأتي بها المبدع في هذا الشأن قد تكون قليلة جداً بالمقارنة إلى الأفكار التي كانت موجودة في التراث الثقافي، إنما هو على الرغم من ذلك قد يخطو بالفكر البشري خطوة كبيرة، باعتبار ما جاء به من تأليف جديد للأفكار المألوفة.⁽¹⁾

ويصدق هذا القول على المخترع مثل ما يصدق على للفكر المبدع. فكل للمخترعات والدهشة التي نشهدا اليوم ليست في الواقع سوى تأليف أو تركيب بين مخترعات كانت موجودة سابقاً مع إضافة شيء قليل إليها. قد ينظر العامي

السلاج إلى احد هذه المخترعات فيفتح فاه متعجباً ويقول، ما اعظم العقل الذي اخترعه! إنه لا يدري ان الاختراع الجديد كان نتيجة سلسلة طويلة من العقول البديعة، وهي كلها قد شاركت في التمهيد له. ثم جاء للخترع الأخير فالتحت له الظروف ان يكمل تلك السلسلة بعمل حاسم على وجه من الوجوه.

تأليف ابن خلدون:

يعترف ابن خلدون ان بعض المسائل التي بحثها في مقدمته كانت قد وردت عرضاً في كتب العلماء والفلاسفة والفقهائ قبله، ولكنها كانت هناك متفرقة، ومختلطة بغيرها، وغير مقصودة لذاتها. اما هو فقد جمعها وجعلها اصلاً لعمله الجديد⁽²⁾. إن هذا الاعتراف من ابن خلدون ربما كان من باب التواضع، إنما هو على أي حال اعتراف صحيح من وجهة نظر العلم الحديث.

يمكن القول إن ابن خلدون اطلع على كثير من المؤلفات التي كانت تزخر بها المكتبات في ذلك العهد، ولكنه كان يستخلص من تلك المؤلفات أفكاراً غير التي كان اقرانه من المفكرين يستخلصونها منها. إنه كان كما رأينا سابقاً ينظر فيها من زوايا مختلفة من جراء العوامل المتنوعة التي كانت تحيط به وتبعث الحيرة في نفسه. فاخذت الأفكار تتفاعل في عقله الباطن وتتخمر. ثم جاءت النهاية أخيراً حيث ارتبطت تلك الأفكار في ذهنه على شكل نظرية موحدة ذات تركيب جديد

مما نلاحظه في هذا الصدد ان الأفكار التي اقتبسها ابن خلدون من غيره لم تظهر عنده على نفس طابعها الأول. فلقد جرى عليها بعض التغيير والتحوير لكي تلائم قالب النظرية الجديدة. فنحن قد نلمح مثلاً بعض التشابه بينها وبين أصولها القديمة ولكنه تشابه ظاهري سرعان ما يتضائل عند المقارنة الدقيقة. إن ابن خلدون ذو منطق خاص به. وهذا المنطق لا يسمح للأفكار القديمة ان تمر به دون ان تنطبع بطابعه الخاص.

قد يجوز تشبيه ابن خلدون من هذه الناحية بالنكت البارع الذي يجمع في ذهنه نكات متنوعة كثيرة، يقتبسها من هنا وهناك، ولكنه لا يأتي بها عند التنكيت إلا بعد أن يطبعها بطابعه الخاص، وبهذا تخرج للنكتة منه وكأنها جديدة حيث يضحك الناس لها بحرارة كلهم لم يسمعوها بها من قبل.

سنحاول، فيما يلي، استعراض بعض الأفكار التي كانت معروفة قبل ابن خلدون لنرى كيف عالجه ابن خلدون وكيف أدخلها في قالب منطق الجديد.

ابن خلدون والقرآن:

نلاحظ قبل كل شيء أن ابن خلدون قد استفاد من القرآن في إنشاء نظريته الاجتماعية فائدة غير قليلة، لا سيما من حيث نمم للترف وتبيان اثره في هلاك الأمم. فقد وردت في القرآن آيات عديدة في هذا الشأن يمكن إجمالها في نقاط ثلاث كما يلي:

- 1 - يصف القرآن للترفين بأنهم سبب هلاك للجموع، حيث يقول: "وإذا أرسلنا قوماً فبشروهم بها فأبوا، فنمطوهم فأولئك هم المفلحون" (3) "إن نهلك قرية مكرهاً مكرهاً ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً" (4).
- 2 - وهو يصف للترفين كذلك بأنهم يقولون الدعوات الدينية، حيث يقول: "وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون" (4).
- 3 - ثم يصفهم بأنهم يتعصبون لعقائد آبائهم، حسنة كانت أو سيئة، حيث يقول: "وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قال أولو جنتكم بأمدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون" (5).

لواقع أننا نجد تشابهاً كبيراً بين هذه المفاهيم القرآنية وما جاء في مقدمة ابن خلدون من نمم للترف والترفين. ولكن ابن خلدون حوّل موضوع الترف من إطاره الديني الذي نشهده في القرآن إلى إطار آخر هو الإطار الاجتماعي. فالقرآن إنما نمم الترف لكي يحذر الناس من عواقبه السيئة في دينهم ودنياهم. أما ابن خلدون فقد اعتبر الترف أمراً اجتماعياً محتوماً لا بد من وقوعه في الحضارة، ولا يستطيع الناس أن يتخلصوا منه عند التحضر إذ هو يكون جزءاً من عاداتهم. والعادات عند ابن خلدون قسرة، كما رأينا سابقاً.

ويشرح ابن خلدون شرحاً اجتماعياً رائعاً كيف يؤدي الترف باصحابه إلى التخلّق بالخلق السيئة كالكتب والقمار والغش والخداع والسرقة والفجور في الإيمان والرياء في المبالغات، ففي رايه أن ذلك امر طبيعي تؤذي إليه عادات الترف من حيث التناق في الملبس والمباني والفرش والآنية، فتتولّد النفس من تلك

العادات بالولن كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها وديناماء، حيث تضطر النفس إلى التفتن في تحصيل اللعش من وجهه وغير وجهه، وتتنصرف إلى الفكر في ذلك وللغوص عليه واستجماع الحيلة له، فلا تبالى عندئذ بالأخلاق الحميدة التي أمرت بها الشرائع السماوية⁽⁶⁾.

يقول ابن خلدون: "ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات، والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع للتفتن في شهوات البطن من الملل والملذذ، ويتبع ذلك في شهوات الفرج بأنواع اللذخ من الزنا واللواط... فافهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى فساد ولخذ في الهرم كالاعمال الطبيعية للحيوانات"⁽⁷⁾.

ومن طرائف ما جاء به ابن خلدون في هذا الصدد انتقاده لفكرة كانت شائعة بين الناس في زمانه، إذ كانوا يقولون: "إن المدينة إذا كثرت فيها غرس الدارنج تالنت بالخراب". يقول ابن خلدون إن الكثيرين من العامة يتحامون غرس الدارنج في دورهم ظناً منهم أن في الدارنج خاصية تؤدي بغارسه إلى الخراب.

في رأي ابن خلدون أن الأمر ليس بهذا المعنى، إنما معناه أن البساتين وإجراء المياه من توليع الحضارة، إذ أن الدارنج وامثاله مما لا طعم له ولا منفعة فيه. وهو إذن لا يفرس في البساتين إلا من أجل شكله فقط، ولا يفعل الناس ذلك إلا بعد التفتن في مذاهب الترف. وهنا هو الطور الذي يخشى معه هلاك المصير وخرابه. ولقد قيل مثل ذلك في الدغلي وهو من هذا القبيل، إذ الدغلي لا يقصد بها تلون البساتين بورودها، ما بين أحمر وأبيض، وهو من مذاهب الترف⁽⁸⁾.

ابن خلدون والفارابي

الفارابي من أكبر فلاسفة الإسلام، وقد عده البعض أكبرهم على الإطلاق. وقد كتب في الاجتماع كتاباً عنوانه "أراء أهل المدينة الفاضلة" نحي فيه منحنى افلاطون في "الجمهورية".

أرجح الظن أن ابن خلدون اطلع على كتاب الفارابي هذا واستفاد منه. مما يدل على ذلك أننا نجد ابن خلدون يبدا بحثه في العمران البشري بعبارات تشبه عبارات الفارابي شبيهاً غير قليل. فكلاهما يقول إن الفرد من البشر مضطر في حياته إلى

التعاون مع إبداء جنسه، إذ هو غير قادر على القيام بمستلزمات بقلته بمفرده. هذا ولكن الفرق في منهج البحث بينهما يأخذ بالظهور منذ البداية.

فالناس في نظر الفارابي إنما يتعاونون لكي يقيموا أود حياتهم أولاً، ولكي يدالوا الكمال الذي من أجله فطرت الطبيعة البشرية ثانياً. أما ابن خلدون فلا يعترف بهذا الكمال المثالي الذي يقول به الفارابي. ففي رايه أن البشر إنما يتعاونون لكي يحصلوا على القوت أولاً، ولكي يتمكنوا من الدفاع عن انفسهم تجاه الحيوانات التي هي اعظم قوة من الإنسان ثانياً.

وابن خلدون يأتي بالأمثلة من الحياة الواقعية لتأييد رايه. فالخبز مثلاً يحتاج إلى كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين والآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري. والحنطة التي يصنع منها الخبز تحتاج إلى أعمال أخرى أكثر من هذه كالزراعة والحصاد والدراس، ويحتاج كل واحد من هذه الأعمال إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة. ويستحيل أن توفي بذلك كله لو بعضه قدرة للفرد الواحد... وكذلك يمكن أن يقال في شأن الدفاع عن النفس، فالإنسان يحتاج فيه إلى رماح وسيوف وتروس، وهذه لا تتم إلا باستعمال الآلات وكثرة الصنائع واللواعين المعدة لها⁽⁹⁾

نلاحظ أن الفارابي لا يعبر أهمية كبيرة للناحية المادية من حياة الناس، ولعله يعمدُ الوسيلة للوصول بالناس إلى الناحية المعنوية، وهي للكمال المطلق الذي تتم به السعادة. والسعادة في نظر الفارابي هي التي تتصل بأفضل قوى الإنسان، وهي القوى العاقلة التي لا تُنال إلا بأعمال الروية والفكر⁽¹⁰⁾. أما ابن خلدون فيجعل الناحية المادية أهم من الناحية المعنوية في الاجتماع البشري. وهو يعتبر السعادة التي تنشأ من توافر الناحية المادية للإنسان اعظم من تلك التي تنشأ عند انغماس الإنسان في التفكير المجرد. ويعلن ابن خلدون صراحة أن بعض السوق وأصحاب التفكير العملي قد يكونون أوفر رزقاً وأكثر سعادة من أهل المعرفة والنطق، ولهذا اشتهر بين الناس حسبما يقول ابن خلدون، "إن الكامل في المعرفة محروم من الحظ". فالإنسان كلما ازدادت معرفته قل نصيبه من الرزق والرفاه الذي هو سبب السعادة. وابن خلدون يقصد بالمعرفة هنا تلك التي تسمو بصاحبها عن فهم الحياة الواقعية⁽¹¹⁾

نستطيع أن نقول بوجه عام إن الفارابي إنما كتب كتابه من أجل غاية وعظيمة، إنه يريد أن يبين للناس كيف ينالون الكمال والسعادة المطلقة، وهو لذلك ميز في كتابه بين آراء أهل المدينة الفاضلة وآراء غيرهم من أهل المدن السافلة. ومما يلفت النظر أنه حين ذكر آراء أهل المدن السافلة جاء بتحليل اجتماعي لا يخلو من واقعية، ولكنه أراد به وصف أحوال الناس وعاداتهم التي يتخلفون بها فعلاً في حياتهم الاجتماعية الزاهنة. ولكنه وصف تلك الأحوال والعادات في سبيل أن يذمها ويذكر عواقبها الوخيمة على المجتمع. وهنا تظهر ميزة ابن خلدون بالنسبة للفارابي.

لقد ملأ ابن خلدون مقدمته بوصف أحوال الناس وعاداتهم، غير أنه لم يقصد بها الذم كما فعل الفارابي، بل هو قصد بها أن يقول، هذه هي الأحوال التي فطر عليها الناس منذ خلقهم الله حتى يوم يبعثون، وليس في إمكان للناس أن يكونوا في المستقبل على غير ما كانوا عليه في الماضي، وتلك سنة الله في عباده، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

اشرنا في فصل سابق إلى رأي الفارابي الذي يقول فيه إن الرئيس في المجتمع هو كالقلب بالنسبة للجسد، فإذا صلح الرئيس صلح المجتمع كله. معنى هذا أن إصلاح المجتمع في رأي الفارابي سهل جداً، إذ هو يعتمد بالدرجة الأولى على اختيار رئيس صالح له، وبذا يسعد الناس وتنظم أحوالهم. ويعتد الفارابي بإسهاب صفات الكمال التي يجب أن تتوفر في الرئيس ليكون صالحاً صالحاً تاماً. وهي سلامة الأعضاء وجودة الفهم والحفظ وحسن العبارة وحب التعلم وقلة الشهوات والصدق والترف عن المهانة وحب العدل وقوة العزيمة والاعتدال وغير ذلك.

والفارابي حين يعدد هذه الصفات الخالية لا يسأل نفسه، أين يوجد الرجل الذي تتوفر فيه تلك الصفات؟ وعلى فرض توافرها في رجل معين كيف يستطيع الناس أن يهتدوا إليه ويتفقا على اختياره للرئاسة فيهم؟ وإذا تمكنوا من ذلك فكيف يتاح لهم أن يرفعوه إلى منصة الحكم في الوقت الذي يتولى الحكم فيه ملوك طغاة يقتلون كل من ينافسهم عليه؟

إن الفارابي يكتفي بتخيل الرئيس المثالي ولا يبالي بواقع المجتمع الذي يعيش فيه. إنه يفكر كمن يعيش في البرج العاجي، ويظن أن الناس قادرون أن يعيشوا معه في ذلك البرج.

إن هذا النمط من التفكير لا يلائم منطلق ابن خلدون طبعاً. إن ابن خلدون لا ينكر أهمية الرئيس في المجتمع ولا ينكر أن المجتمع قد يستمد كثيراً من صفاته من الرئيس صالحاً كان أو طالحاً، حسب المثل القائل، "للناس على دين ملوكهم" (12). ولكن ابن خلدون مع ذلك يرى بأن الرئيس ليس كائناً قلعماً بذاته بمعزل عن ظروفه الاجتماعية. إنه في رأي ابن خلدون نتاج للرحلة التي تمر بها الدولة في دورتها الصاعدة النازلة. فعندما تكون الدولة في إبان نهضتها ولزدهارها يكون الرئيس فيها صالحاً إلى درجة كبيرة، ثم تبدأ صفات الرئيس بالانحطاط جيلاً بعد جيل، وذلك تبعاً لانغماس الدولة في الترف تدريجاً.

حين نقارن بين مفهوم الرئيس الصالح عند ابن خلدون ومفهوم الرئيس الفاضل عند الفارابي ندرک بعض الفرق بين منطقيهما. يقول ابن خلدون، "فإذا نظرنا في أصل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من الدول والامم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكل، وكسب العدم، والصبر على المكروه، والوفاء بالعهده، وبذل الأموال في صون الأعراض، وتعظيم للشرعية... والانقياد إلى الحق مع اللعني إليه، وانصاف للمستضعفين من انفسهم، والتبذل في احوالهم، والانقياد للحق، والتواضع للمسكين، واستماع شكوى للمستغنين، والتعین بالشرائع والعبادات، والقيام عليها وعلى اسبابها، والتجاني عن القدر والمكر والخبيعة ونقض العهد وامثال ذلك... فعلمنا بذلك ان الله تالان لهم بالملك وساقه اليهم" (13).

يريد ابن خلدون بهذا ان يقول بأن الإنسان لا يستطيع ان يكون رئيساً في البداية إلا بعد ان يتصف بتلك الصفات الحسنة، وعندئذ يكثر اتباعه وتقوى عصبيته وينفتح له طريق الملك. ويعود ابن خلدون ليقول بأن الملك بعدما يتنسس ويصبح وراثياً في الأبناء لا يبقى على حاله. حيث ينشأ الأبناء نشأة مترفة فيهملون ما كان لأبيهم للؤسس من صفات حسنة. وبهذا تتحدر الدولة نحو الضعف والتسفل شيئاً فشيئاً... حتى يتلأن الله لها عاجلاً أو آجلاً بالانهيار والسقوط (14).

خلاصة ما نقوله في الفرق بين منطق الفارابي ومنطق ابن خلدون، ان الأول

منهما يبحث في "ما هو واجب" بينما الثاني يبحث في "ما هو واقع". وذلك فرق عظيم بلا ريب.

ابن خلدون وابن سينا

بعد موت الفارابي بنحو ثلاثين سنة، ولد في الإسلام فيلسوف آخر لا يقل شهرة عن الفارابي، هو أبو علي ابن سينا. وكان ابن سينا يخطف عن الفارابي في سيرته العملية. فقد كان الفارابي يؤثر حياة الزهد والابتعاد عن صخب المجتمع، أما ابن سينا فكان يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية مشاركة فعالة، وكان يشرب الخمر ويتمتع بالنساء تمتعاً عريضاً.

والمعروف عن ابن سينا انه كان من المتفائلين. وكانت نظريته في الكون قائمة على أساس "ان ليس في الإمكان أبدع مما كان". فالعالم في رايه على احسن ما يمكن ان يكون، وإذا كان في العالم شر فليس راجعاً إلى إرادة الله، وإنما يأتي من وجود المادة. إن الله هو الخير للحض فلا يصدر عنه الشر. ومن اللوجونات ما هو خير مبراً من الشر كالأمور السماوية والعقلية. وهناك نوع من الوجود هو الوجود الأرضي، والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الخير، وينبغي ان لا يترك خير كثير لتفادي شر قليل⁽¹⁵⁾.

خلاصة رأي ابن سينا، ان العالم مقصود به الخير أصلاً، ويأتي الشر عرضاً لضرورة يقتضيها الخير. فالدار مثلاً لا تكون نافعة إلا إذا أمكن حصول الضرر منها بالإحراق. والسحاب كذلك لا يكون ضاراً بحجب الشمس عنا إلا ليتفعدنا بالمطر وتروية الزرع، فليس في وسعنا إذن ان نتصور العالم الذي نحن فيه خيراً محضاً وكلاً محضاً لأنه لو كان كذلك لما كان عالماً هذا ولا كان فيه محل لممكنات الوجود ولا للفوارق بين الأشياء⁽¹⁶⁾.

يبدو ان هذا الرأي للتفائل إنما جاء به ابن سينا ليحل به مشكلة الخير والشر التي اشغلت انهماك المفكرين منذ قديم الزمان. وقد لورد الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" قصة طريفة لتصوير هذه المشكلة، خلاصتها ان إبليس احتج على ربه وسأله قاتلاً، إنك يا رب تعلم بالشر الذي سيصدر عني فلماذا خلقتني وسلطتني على عبائك ثم أشرت لجلي إلى يوم يبعثون؟ فكان جواب الرب على هذه الأسئلة

المرجة؛ لو كنت يا إبليس صادقاً مخلصاً في الاعتقاد باني إلهك وإله الخلق ما
احتكمت علي بكلمة لنا؟ فانا الله لا إله إلا أنا، غير مسؤول عما افعل، والخلق
كلهم مسؤولون⁽¹⁷⁾

يقول الشهرستاني تعليقاً على ذلك، إن كل شبهة وقعت لبني آدم، منذ بدا
الخليقة، نشأت من كلمة "لنا؟". فالإنسان في رأي الشهرستاني يجب أن لا
يحتكم إلى العقل في أمور الخلق، وليس عليه إلا أن يرضع ويسكت⁽¹⁸⁾

يخيل لي أن ابن سينا لم يرتض السكوت إزاء مشكلة الشر في العالم على هذا
النوال. فقد أخذ يفكر فيها إلى أن انتهى إلى القول بأن الشر لا بد من وجوده
لضرورة تقتضيها طبيعة الخير. وجاء ابن خلدون أخيراً يقول بمثل هذا الرأي
الذي انتهى إليه ابن سينا، لكنه حوِّله من مجاله للثقافيزيقي إلى المجال الاجتماعي.

يأتي ابن خلدون بالرأي في معرض الحديث عن أهل الجاه واثرم في للجتمع.
فهو يقول إن وجودهم ضروري للحياة الاجتماعية إذ هم الذين يحملون الناس، عن
طريق التسلط والقهر، على دفع مضارهم وجلب منافعهم، ولولاهم لتشتت شمل
الناس واكل بعضهم بعضاً. ولكنهم إذ يهترون الناس على الاجتماع وللتعاون قد
يقهرونهم في الوقت ذاته على خدمة اغراضهم الخاصة. "ولكن الأول مقصود في
العناية الربانية بالذات، والثاني باخل فيها بالعرض كسائر الشرور النافذة في القضاء
الإلهي، لأنه لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد، فلا
يفوت الخير الكثير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير. وهذا
معنى وقوع الظلم في العالم، فظلمهم"⁽¹⁹⁾

إننا نلاحظ هنا شبهاً كبيراً بين عبارات ابن خلدون وعبارات ابن سينا، ولكن
للفرق بينهما هو، كما نلحظ، أنه لا ينفاء أن ابن سينا يبحث في مشكلة الشر في
الكون بوجه عام، أما ابن خلدون فيبحث فيها كما هي في للجتمع حيث يقع الظلم
من بعض أفراد المجتمع على بعضهم الآخر.

ابن خلدون وإخوان الصفاء:

إخوان الصفاء جماعة من المفكرين لا تُعرف اسماءهم أو شخصياتهم على وجه
اليقين. كل ما يُعرف عنهم أنهم ينتمون إلى الشيعة الإسماعيلية وقد عاشوا في

للقرون الرابع الهجري وكتبوا مجموعة من الرسائل هي اشبه ما تكون بفترة معارف مرتبة تضم علوم عصرهم⁽²⁰⁾. وقد عتقا البعض اول نظرة معارف في العالم.

وقد تضمنت رسائلهم كثيراً من الأفكار التي لها صلة بالأمور الاجتماعية. ومن هذه الأفكار قولهم بأن الدولة لها عمر تنتهي بانتهائه. ففي رأيهم أن ليس هناك دولة تبقى إلى الأبد، فكل دولة لا بد أن تميل إلى الهبوط بعد ارتفاعها. إنها تبدأ في أول أمرها نشيطة قوية ثم تلحد بالانحطاط والنقصان شيئاً فشيئاً. حيث يظهر على أهلها الشؤم والخذلان، ولا بد لها في النهاية من حد تقف عنده⁽²¹⁾.

الملاحظ أن ابن خلدون جاء بمثل هذه الفكرة في مقدمته، حيث شبه أطوار حياة الدولة بأطوار حياة الإنسان من فتوة وكهولة وهرم. ولكن ابن خلدون يخطف عن إخوان الصفاء من ناحية التعليل لهذه الظاهرة. وهنا يظهر الفرق الكبير بين منطق إخوان الصفاء ومنطق ابن خلدون.

يحاول إخوان الصفا تعليل الظاهرة تعليلاً "صورياً"، إذ هم يرون أن الدول تدور في الأرض على مثال ما تدور الأفلاك في السماء، وذلك تبعاً لقانون عام يشمل الكون كله. فهم يقولون: إن الزمان نصفه نهار مضي والنصف الآخر ليل مظلم، والزمان أيضاً نصفه صيف حار ونصفه شتاء بارد. وهما يتناولان في مجيئهما ونهايتهما، كلما نهب هذا رجع ذلك، وكلما نقص من أحدهما زاد في الآخر بذلك للقدر⁽²²⁾.

مما تجدر الإشارة إليه أن هناك من سبق إخوان الصفاء إلى مثل هذه الفكرة على وجه من الوجوه. وهي في الواقع فكرة قديمة نشأت من ضمن الأساطير الشعبية لدى كثير من الأمم القديمة، في العراق ومصر وإيران والهند والصين وغيرها. وسبب نشوتها فيهم أنهم كانوا ياملون أن تتبدل أحوال الظلم والفساد التي كانوا يعانون منها، فنفخهم الأمل إلى توقع مجيء عهد جديد كمثل ما يجيء النهار بعد الليل والصيف بعد الشتاء. ومن هذه الأسطورة نشأت فكرة "السيح" لدى العبريين، وفكرة "المهدي" عند المسلمين. وجاء إخوان الصفاء أخيراً فاتخذوها شعاراً لهم ليوحوا لاتباعهم بأن دولة للخير، التي هي دولتهم، آتية لا ريب فيها.

إن إخوان الصفاء يصنفون الدول إلى صنفين لا ثالث لهما هما، دولة الخير

وبدولة الشر. وهم في ذلك يجرون على قانون "الوسط المرفوع" الذي هو من قوانين اللطاف للقديم كما أسلفنا. فلية دولة من الدول في رايهم هي منذ البداية إما أن تكون خيرة أو شريرة، وهي تبقى كما بنلت إلى النهاية. والتاريخ ليس سوى دورات تتعاقب فيها نول الخير والشر.

يفلب على ظني أن ابن خلدون قد استمد فكرته عن الدورة الاجتماعية من إخوان الصفاء، إنما هو قد طوّرها وأخضعها لمنطقه الجديد. فهو أولاً لا يعترف بوجود صنفين متميزين من الدول. إن كل الدول في رايه متماثلة تقريباً، حيث تبدأ في أول أمرها صالحة ثم تنحدر في طريق الفساد تدريجاً. وابن خلدون لا يعلل ذلك على أساس ميتافيزيقي كما فعل إخوان الصفاء، بل هو يعلله تعليلاً اجتماعياً. فهو يعزو انحدر كل دولة في طريق الفساد للحتم إلى التحرف الذي يصلح لانهيار الدولة عادة. وبهذا يفقد الحكم خصالهم القوية التي كانوا يتخلقون بها أول الأمر. فينهرون وتنهال الدولة معهم، حيث يحل محلهم حكام جدد من أولي الخصال القوية.

يروى ابن خلدون أنه عندما وقع الحريق في الكوفة في عهد عمر بن الخطاب، استلذته الناس في بناء الكوفة بالحجارة فقال، "افعلوا ولا يزيدن أحد على ثلاث ليال، ولا تطاولوا في البنين، والزمو السنة تلزمكم الدولة" (23). يبدو أن للفكرة الأخيرة من كلام عمر كان لها الأثر البالغ في تفكير ابن خلدون. يقول عمر، "الزمو السنة تلزمكم الدولة". ويأتي ابن خلدون ليقول أن الناس لا يستطيعون أن يلتزموا بالسنة بعد أن يأتيهم التحرف، ولهذا فلا بد أن تضع الدولة منهم في نهاية المطاف.

ابن خلدون وأبو حيان

أبو حيان التوحيدي من مفكري القرن الرابع وكان من ذوي الثقافة الواسعة والأسلوب الناصع. وقد كتب في مواضيع شتى ليس من شأننا أن نتعرض لها في هذا الجال. لكن هناك موضوعاً كتب فيه أبو حيان وله شيء من الصلة بنظرية ابن خلدون، هو موضوع الشعوبية. فقد كان الشعوبيون مولعون بدم البناوة ويتجردها من لية صفة حسنة. وكان غرضهم من ذلك الانتقاص من قيمة العرب إذ كان رايهم أن العروبة والبناوة شيء واحد، فما توصف به إحداهما يصلح على الأخرى.

وقد ظهر في أيام أبي حيان رجل شعوبي يُلقب بالجهاني. وقد كتب كتاباً ضور فيه عادات البدو تصويراً بشعاً مليئاً بالإقذاع. فهبّ إزاهه أبو حيان يرد عليه، حيث صار يمدح عادات البدو ويصورها تصويراً حسناً. وفي سبيل ذلك أخذ أبو حيان يثاقن بين لخالق البدو ولخالق الحضرة. فقال عن الحضرة: "...إن البذاءة والرقّة والكيس واللهين والخلافة والخداع والحيلة والمكر والخبّ تغلب على هؤلاء وتملكهم لأن منار امرهم على المعالمات السيئة، والكذب في الحس، والخلف في الوعد. والعرب قد قدسها الله عن هذا الباب بأسره وجبلها على اشرف العادات بقدرته...." (24)

حين نقرأ هذا الكلام في كتاب أبي حيان نجد شبيهاً كبيراً بينه وبين ما جاء في مقامة ابن خلدون من وصف للحضر. ولست استبعد أن يكون ابن خلدون قد قرأ كتاب أبي حيان وتأثر به. ولكن الذي ينبغي أن ننتبه إليه هنا هو أن ابن خلدون لم يقصد من ذكر مساوئ الحضرة مجرد الذم، كما فعل أبو حيان. بل هو ذكرها لكي يظهر بها الجانب السيء من الحضارة، وهو في الوقت ذاته لا ينكر ما فيها من جانب حسن. فالحضر أهل علم وفن وصناعة كمثل ما هم أهل مكر وكذب وفسق. وابن خلدون ينظر إلى الببلوة بمثل هذه النظرة للزوجة، إذ أن البدو في نظره أهل شجاعة وصراحة وخلق سليم، وهم كذلك جهلة ونهابون مخزيون.

إن ابن خلدون يختلف عن أبي حيان في كونه لا يرى وجود مقياس مطلق تتفاضل به الأمم. فقد تكون أمة من الأمم صالحة حسب مقياس معين، إنما هي لا بد أن تكون طالحة حسب مقياس آخر. والاختلاف في تقدير صفات الأمم ناشئ من اختلاف مقاييس الناظرين إليهم.

قد يسأل سائل فيقول: هل كان ابن خلدون شعوبياً كما ذهب إليه بعض الباحثين الحديثين؟

أشردنا من قبل إلى أن ابن خلدون كان يعدّ العرب أشد الأمم توغلاً في الببلوة، وهذا رأي توصل إليه ابن خلدون من ملاحظته للقبائل العربية التي كانت تسكن المغرب في ذلك العهد وكانت أكثر من غيرها تمسكاً بالخصال البدوية. ومن المؤسف أن نجد أولئك الباحثين يغفلون عن هذه النقطة في دراساتهم لمقامة ابن خلدون.

فهم قد راوا ابن خلدون ينسب للعرب صفات نسيمة فظنوا انه كان شعوبياً بريئاً يحمل للضعيفة للعرب.

نسى هؤلاء ان ابن خلدون قد نسب إلى العرب تلك الصفات الدميمة باعتبارهم اكثر الأمم بناوة، وهو في الوقت ذاته قد نسب إليهم بهذا الاعتبار كثيراً من الصفات المدبوحة التي يتصف بها البدو حسب نظريته. فهم إذا كانوا مخزيين بعيدين عن مقتضيات العلم والصناعة، فلا بد ان يكونوا من الناحية الثانية اسلم فطرة وافضل خلقاً واقرب إلى الدين من غيرهم.

مشكلة هؤلاء الباحثين انهم يدرسون ابن خلدون في ضوء منطلقهم القديم الذي ينظر في الأمور من ناحية واحدة هي الناحية المطلقة التي لا يصح فيها التناقض. اما ابن خلدون فكان ينظر في الأمور من ناحيتين متناقضتين فالأمر قد يكون حسناً من ناحية وسيئاً من الناحية الأخرى.

ابن خلدون وابن الهيثم

الحسن ابن الهيثم من اشهر علماء الطبيعة في الإسلام، وقد عده احد الغربيين اعظم عالم طبيعي ظهر في القرون الوسطى⁽¹⁾. وقد اشتهر بأبحاثه في موضوع الضوء والبصريات، وهو في هذا المجال بمنزلة ابن خلدون في مجال البحوث الاجتماعية. ونحن لا نعلم على وجه اليقين هل اطلع ابن خلدون على كتاب "الندائر" لابن الهيثم ام لا، إنما نلاحظ بعض الشبه بين بعض اقوال ابن الهيثم وبعض اقوال ابن خلدون. ومما يجدر ذكره انهما كليهما يدعوان إلى اتباع المنطق الاستقرائي "اللائي" في البحث وينقدان المنطق الاستنباطي "الصوري".

يؤمن ابن الهيثم بأن ظواهر الطبيعة تجري على نظام ويتكرر حدوثها على نهج واحد، فيقول مثلاً: إذا وجدنا الأضواء التي يتيسر الاعتبار بها تمتد أو تنعكس أو تنعطف على هيئة خاصة فيجب ان نترقب ان تكون الأضواء جميعاً كذلك هنا وهناك وفي كل مكان والآن والمستقبل وفي كل زمان. يشرح ابن الهيثم طريقته في البحث قائلًا: "ونبتدئ في البحث باستقراء اللوجونات وتصفح لحوال للبصرات وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار ما هو مطرد لا يتغير، ثم نترقى في البحث والقياس على التدرج والترتيب مع انتقاد

القنمات والمحفظ في الدتلاج. ونجعل غرضنا في جميع ما نسقتره وننصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الليل مع الأهواء... " (26)

وحين نأتي إلى ابن خلدون نراه كلبن الهيدم يؤكد على وجود القوانين التي تتشابه في كل مكان وزمان. وإذا كان ابن الهيدم يقصد بها قوانين الطبيعة فإن ابن خلدون يقصد بها قوانين المجتمع وهو يسميها "العوارض الدائمة" أو "ما يلحق المجتمع من العوارض الدائمة" (27).

يقول ابن خلدون إن "للشيء أشبه بالآتي من لاء بالاء"، ولهذا فهو ينحى على الرؤخين الذين يغلطون عن هذه القاعدة إذ هم يبالغون في نقل الأخبار فيلكترون حوادث عن بعض الأمم القديمة لا يمكن أن تحدث لبشر مثلاً (28). إن الأمم القديمة، في رأيه، تجري في حوادثها الاجتماعية على نفس القوانين التي تجري عليها الأمم الحاضرة، ولهذا يجب على المؤرخ أن يقيس الغالب منها بالشاهد والذامب بالحاضر (29).

يقول ابن خلدون، "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين واقعة النقل للغلط من الحكايات والوقائع لاعتمادهم على مجرد النقل غناً كان أو سميئاً، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بالشباهاء ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاموا في بيضاء الوهم والغلط" (30).

مما يلتفت النظر في هذا الصدد أن ابن خلدون حين يؤكد على هذه القاعدة في قياس الغالب بالشاهد من الحوادث، نراه يؤكد على قاعدة أخرى يبدو عليها أنها على النقيض منها. يقول الدكتور طه حسين، إن ابن خلدون يستكشف في المجتمع قانونين يتعارضان دليماً ويمكن أن تسمى لولهما بقانون التشابه، ونسمى الثاني بقانون التباين. فإذا كانت المجتمعات تتشابه من بعض الوجوه، فلا يعني هذا أنها كلها متطابقة بصفة مطلقة، بل توجد بينهما فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ (31). على هذا يشير ابن خلدون فيقول، "فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار اللاضين ولا يتفكر لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقبئها بما شهد، ويكون للفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة من الغلط" (32).

خلاصة رأي ابن خلدون في هذا الصدد هي ان للمجتمع البشري قوانين تتشابه في كل مكان وزمان كمثل ما تتشابه قوانين الطبيعة. ومن بين تلك القوانين هو ان المجتمع يتغير او يتقلب صاعداً ونزلاً من جراء توالي الدول للتبعية عليه⁽³³⁾. ولهذا يدعو ابن خلدون للورخين إلى النظر "للدي" الدقيق عند المقارنة بين احوال المجتمعات للخطفة، إذ لا يجوز لهم ان يقرنوا احوال مجتمع في مرحلة نشاطه وازدهاره بلحوال مجتمع آخر وهو مرحلة مرمه وتدهوره، نون ان ياخذوا بعين الاعتبار الفرق الكبير بين المرحلتين. إن ابن خلدون، بعبارة اخرى، يريد من الورخين ان يقيسوا الغالب من الحوادث الاجتماعية بالحاضر منها، وهو يريد منهم في الوقت ذاته ان لا يغفلوا عن إدراك الفرق بين المراحل الاجتماعية التي تظهر فيها تلك الحوادث. فرب حدث عظيم يحدث في مجتمع مزدهر، ولكن الناس لا يصنفون به لانهم يقيسونه بمقياس المجتمع للتدهور الذي يعيشون فيه⁽³⁴⁾.

ابن خلدون وابن الخطيب

لسان الدين بن الخطيب صديق ابن خلدون وكان بينهما إعجاب متبادل وقد عاش ابن الخطيب في الأندلس وكان وزيراً لاثنتين من ملوك غرناطة من بني الأحمر، وكان كذلك ادبياً لامعاً وطبيباً حاذقاً وقد كتب كتباً اسماء "مقدمات السائل عن المرض الهائل" تحدث فيه عن الطاعون الجارف الذي مَزَّ بالمغرب واوروبا قبيل ذلك العهد وبلغت ضحاياه ما يناهز الخمسة والعشرين مليوناً من النفوس.

لقد كان الناس في ذلك الحين يعملون للطاعون على منوال ما يحله العامة في ايامنا، فمنهم من قال بان الله سَلطه على عباده نتيجة فسقهم وعصيانهم لأمره، ومنهم من قال بأنه كان ناتجاً عن الأوضاع الخاصة بالندجوم. وجاء ابن الخطيب في كتابه ينتقد هذه التعاليل ويقول إن الطاعون ينتقل بالعدوى عن طريق الشهاب والواوي وغيرها، وإن الوسيلة الصحيحة للوقاية منه هي في اجتناب للصاين به. وابن الخطيب يخطب الذين يكررون العدوى استناداً إلى الشريعة فيقول، "إن وجود العدوى امر ثابت بالتجربة والبحث واليقين الحسي والأخبار الموثوقة. الا نشاهد ان الشخص الذي لا يتصل بالصلبين يبقى سليماً بينما الذي يتصل بهم ينتقل إليه المرض. فالشريعة لا تتعرض لسائل للطب وحوادث الطبيعة التي يجب على البشر ان يدبروها بانفسهم ويستخدموا حواسهم وعقولهم في سبيل معرفتها"⁽³⁵⁾.

من المحتمل جداً أن يكون ابن خلدون قد اطلع على كتاب ابن الخطيب هذا، أو هو على الأقل قد تأثر ببعض أفكاره عن طريق الاتصال الشخصي بمؤلف الكتاب. وعلى أي حال فنحن نجد تشابهاً كبيراً بين تلك الأفكار وأفكار ابن خلدون من حيث علاقة الشريعة بمسائل الطب.

يقول ابن خلدون في فصل "علم الطب" من مقدمته "إن الله بعث النبي ليعلماً الشرائع ولم يبعثه ليعلماً مسائل الطب أو غيرها من المسائل العلمية، فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة للنقولة على أنه مشروع، فليس هناك ما يدل عليه، اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصديق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم في الدفع. وليس ذلك في الطب الزاجي، وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية، كما وقع في مناواة للبطون بالعسل. والله الهادي إلى الصواب لا رب سواه" (36).

يحاول ابن خلدون هنا إبعاد مسائل الطب عن الدين والشريعة كما فعل ابن الخطيب، ولكنه يعترف بأنه يعترف بما للإيهام الإيماني من أثر في علاج أمراض. فهو يشير إشارة واضحة إلى أن التبرك بالملوثات الدينية ليس فيه فائدة طبيعية، إنما تأتي فائدته من أثر "الكلمة الإيمانية" في النفس.

وابن خلدون لا يكتفي بهذا بل نراه يحاول أيضاً إبعاد مسائل الطب عن مجال السحر والطلاسم. وهو ينتقد في ذلك رأي أبي عبيد البكري الذي نشر انتشار الأمراض في مدينة قابس على أساس سحري.

يقول البكري في كتابه "المسالك والممالك"، إن مدينة قابس كانت من قبل قليلة الأمراض، ثم وقع فيها حفر ظهر فيه إناء من نحاس مختوم بالرصاص، فلما فضّ ختمه صعد منه دخان إلى الجو ولتقطع. وكان ذلك مبناً للحميات في قابس (37). يتقصد البكري بهذا أن الإناء كان يحتوي على بعض الطلاسم التي تحفظ المدينة من الأمراض، فلما فضّ ختمه زال أثره الواقعي.

يصف ابن خلدون تحليل البكري هذا بأنه "من مناهب للعلمة ومباحثهم الركيكة" (38). ويأتي ابن خلدون بدلاً عنه بتحليل اجتماعي، حيث يقول، إن انتشار أمراض للحميات في مدينة قابس يرجع إلى ما حدث فيها من نقص في السكان.

والسبب في ذلك ان قلة السكان تجعل الهواء راكناً متعفناً فتتبعن اجسام الناس والحيوان من جراء ذلك. اما إذا كثر السكان وكثرت حركاتهم في المدينة فإن الهواء يتحرك بحركتهم فيزول عنه الركود والعفونة، ونقل الأمراض⁽³⁹⁾

لا ننكر ما في هذا التحليل الذي جاء به ابن خلدون من وهن ظاهره، ولكنه مع ذلك يمتاز على تحليل البكري بمنطقة الواقعي. لقد كان تحليل ابن خلدون محاولة فاشلة من غير شك، إنما هي على أي حال محاولة "تقدمية" بالمقارنة إلى ما كان مالوفاً في ذلك العهد.

ومما يتصل بهذا للوضوح رأي ابن خلدون في تحليل كثرة الكنوز المخفية تحت الأرض في بلاد المشرق. فقد كان الناس يفسرون كثرتها في المشرق وقلتها في المغرب بأسباب نجومية. وبقي ابن خلدون هنا بملاحظة قيمة إذ يقول، "وهم إنما اعلموا في ذلك السبب النجمي، وبقي عليهم أن يعطوا السبب الأرضي وهو ما نكرناه من كثرة العمران واختصاصه بارض المشرق واقطاره. وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه. فلذلك اختص المشرق بالرفه من بين الأقاليم، لا أن ذلك لمجرد الأثر النجمي. فقد فهمت مما أشرنا لك أولاً أنه لا يستقل بذلك، وإن المطابقة بين حكمه وعمران الأرض وطبيعتها امر لا بد منه"⁽⁴⁰⁾

ابن خلدون وابن العربي

القاضي ابو بكر ابن العربي من فقهاء الأندلس ومؤلفيها المشهورين. وكان له صولات وجولات في الدفاع عن بني أمية، ولعله كان الوحيد بين الفقهاء المسلمين الذي لدفع في هذا السبيل انفعالاً شديداً وإعلن رايه للناس إعلاناً صريحاً لا مواربة فيه.

ولابن العربي كتاب اسمه "العواصم من القواصم" بحث فيه الفتن التي حدثت في صدر الإسلام وبلغ فيه عن الذين اشتركوا فيها من بني أمية وغيرهم. ولا شك عندنا أن ابن خلدون قرأ هذا الكتاب وتكرر به كثيراً وقد وجدناه يدعو منحى ابن العربي عند مناقشته لتلك الفتن في مقدمته⁽⁴¹⁾

ولابن العربي رأي في ثورة الحسين على يزيد معروف. فهو يقول أن الحسين قتل بشرع النبي جنه، إذ أن النبي قال في حديث له كما يرويه ابن العربي في كتابه،

"إنه ستكون هنأت وهنأت، فمن أراد أن يفزق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كفتناً من كل". ويرى ابن العربي أن الذين اشتركوا في قتل الحسين إنما فعلوا ذلك إطاعة للأمر النبوي، وقد كان الواجب على الحسين أن يجلس في بيته فلا يقوم بثورته طلباً للحق إذ أن ثورته جزّت على الإسلام للفتنة والفرقة⁽⁴²⁾.

والغريب من ابن العربي أنه في الوقت الذي يشجب فيه خروج الحسين على يزيد دراه يبالغ عن أولئك الذين خرجوا على علي بن أبي طالب أثناء خلافته. فهو يحاول تبرير خروجهم بشتي الوسائل على الرغم من اعترافه بأنهم قد بايعوا علياً في أول الأمر. فهو يقول، "فيحتمل أنهم خرجوا لخلع عليّ لأمر ظهر لهم، وهو أنهم بايعوا لتسكين للثائرة وقاموا يطلبون الحق. ويحتمل أنهم خرجوا ليتحركوا من قنطرة عثمان. ويمكن أنهم خرجوا في جمع طوائف المسلمين وضم نشرهم وردهم إلى قانون واحد، حتى لا يضطربوا فيقتتلوا وهذا هو الصحيح لا شيء سواه، وبذلك وردت صحاح الأخبار"⁽⁴³⁾.

نستطيع أن نقول عن ابن العربي إنه "جمع السيف والشناء في سطح واحد" كما يقول للمثل النارج. فهو يقول عن الحسين إنه فرق شمل الأمة بخروجه على يزيد، ثم يقول عن الذين خرجوا على عليّ بأنهم أرادوا جمع شمل الأمة. يبدو أن السبب الذي حدا بابن العربي إلى هذا هو كونه من دعاة بني أمية والمتعصبين لهم. ومن شأن المتعصب أنه قد يقع في التناقض من أجل الدفاع عن من يتعصب له من حيث يدري أو لا يدري.

هنا يظهر الفرق بين ابن العربي وابن خلدون. فابن خلدون يحاول أن يتخذ إزاء تلك القضايا موقف من ينظر فيها من ناحيتين، فيحكم في كل ناحية من وجهة نظر أصحابها. إنه يروي عن عليّ أنه سئل عن قتل الجمل وصفين من كلا الجانبين فقال، "والذي نفسي بيده لا يموتن أحد من هؤلاء وقلبه نقي إلا نخل الجنة"⁽⁴⁴⁾. يقصد ابن خلدون بهذا أن الحكم على كلا الفريقين يجب أن يستند على نقاء القلب وإخلاص النية. فمن كان منهم مخلصاً في طلب الحق دخل الجنة، مهما كان رايه أو فعله، ولا فرق في ذلك بين من ينتمي إلى هذا الجانب أو ذلك. ويلخص ابن خلدون رايه بعبارة تشبه عبارة للنلم شتايل للشهيرة، "لو عرفت كل

شيء لعنوت كل إنسان". - وابن خلدون يقول: "ولأن نظرت بعين الإنصاف عنرت للناس أجمعين..." (45).

ويتطرق ابن خلدون إلى رأي ابن العربي في خروج الحسين، فيقول: "وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربي لللكي في هذا فقال في كتابه الذي سماه بالعواصم والقواصم ما معناه أن الحسين قتل بشرع جده، وهو غلط حملته عليه لفظة عن اشتراط الإمام العليل، ومن اعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدلته في قتال أهل الآراء؟" (46).

ابن خلدون والغزالي؛

إن اثر الغزالي في تفكير ابن خلدون كبير جداً يصعب على الباحث استقصاؤه. وربما صح القول إن ابن خلدون تأثر بالفكر الغزالي أكثر مما تأثر بغيره من مفكري الإسلام.

لشرنا سابقاً إلى بعض الآراء التي اقتبسها ابن خلدون من الغزالي وحاول تطويرها بما يلائم منطقته للأي. ونود هنا أن نشير إلى رأي آخر هو فيما يحصل بالأخلاق العملية. فقد ذهب الغزالي في هذا الشأن مذمباً خالف به الكثيرين من مفكري الإسلام.

يعتقد الغزالي أن الأخلاق من الأمور النسبية الاعتبارية، إذ ليس فيها شيء حسن أو قبيح بذاته. فقد اعتاد الإنسان أن يصف الشيء بأنه حسن أو قبيح تبعاً لما يوافق غرضه منه أو يخالفه. إن الإنسان في رأي الغزالي شغوف بنفسه وهو لذلك يقضي بالحسن والقبیح على الأمور بوجه مطلق، وهو لا يدري أن غيره قد يقضي على الأمور بعكس ما يقضي هو به. ونحن لو تركنا الناس وشأنهم فيما يطلقون عليه من حسن وقبح لضاعت للقيس. والناس إذن لا بد لهم من أن يعتمدوا في حكماء على شرع يأتي من وراء الغيب ليرشدتهم إلى ما هو حسن وقبيح فيها (47).

ويطبق الغزالي مفهومه هذا على اللبول والغرائز البشرية كحب للنافع والندويوة، والشهوة، والغضب، وما أشبه (48). فهذه من الأمور التي كان الفقهاء والواعظون يشجبونها شجباً مطلقاً ويعدونّها قبيحة بذاتها. أما الغزالي فيرى أنها قد تكون حسنة أو قبيحة حسب الغرض الذي تستخدم من أجله. فلذا قصد بها التوصل إلى

اغراض مذمومة كانت قبيحة، كمثل أن يغضب الإنسان من أجل الباطل، أو يشتهي امرأة محرمة عليه، أو يحب المال لكي ينفقه في سبيل الشيطان. ولكن الإنسان حين يقصد بها اغراضاً مشروعة تصبح أعمالاً حسنة يؤجره الله عليها.

مما يلفت النظر أن نرى ابن خلدون في مناقشته لموضوع العصبية يذهب فيها مذهب الغزالي تماماً. فهو يقول إن الشرع قد نَمَّ للعصبية كما نَمَّ الشهوة والغضب، ولا يعني ذلك تركها وإبطالها بالكليّة. فمثل ما تكون الشهوة ضرورية لبقاء النوع، كذلك تكون للعصبية إذ هي، في رأي ابن خلدون، ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله. والشرع إذن إنما دمَّ العصبية لكي ينهى عن استخدامها في الباطل، وهي إذ تستخدم في الحق لا بد أن تكون حسنة غير مذمومة⁽⁴⁹⁾

حاول ابن خلدون توسيع رأي الغزالي بحيث جملة يشمل مختلف الظواهر الاجتماعية. فهو قد بحث في مواضيع للذك والجاه والهجرة والتعزّب وغيرها على منوال ما بحث في موضوع العصبية. كما رأينا في فصل سابق. ويمكن القول إن ابن خلدون كان في هذا يتبع مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة". وهو يقرب في ذلك من مكافلي كما لا يخفى.

ابن خلدون والطروشّي:

أبو بكر محمد بن محمد الأنلسي الطروشّي كان من فقهاء القرن الخامس الهجري. وقد كتب كتباً غير قليلة منها كتب "سراج اللوك". وهذا الكتاب له أهمية خاصة بالنسبة لابن خلدون. ويخصّه ابن خلدون بالذكر حين يتحدث عن الذين كتبوا في موضوعه قبله. يقول، "وكلّك حوّم القاضي أبو بكر الطروشّي في كتاب سراج اللوك، ويؤبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسأله، لكنه لم يصادف فيه الرميّة ولا أصاب الشكّة، ولا استوفى للسئل، ولا أوضح الألبه، إنما ييؤّب الباب للمسأله، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والوينلان، وحكماء الهند والمثور عن ننديال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وتركيب شبيه باللواعض، وكلّك حوّم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسأله"⁽⁵⁰⁾

اعتقد ان هنا الذي يقوله ابن خلدون عن كتاب الطرطوشي لا يعطينا صورة حقيقية عنه. فالكتاب قيم جداً يدل على ما كان مؤلفه من ذاب على الاستقصاء، وفيه نجد كثيراً مما قاله القدماء في موضوع الدولة والرعية وما يتصل بهما من شئون السياسة. ولكن الطرطوشي ينحو فيه منحى وعظماً خالصاً حيث يذكر فيه ما هو واجب في شؤون السياسة لا ما هو واقع فعلاً فيها. ومن الممكن اعتبار الكتاب نموذجاً لنمط للتفكير الذي كان مسيطراً على أذهان القدماء في مثل هذه الشؤون.

والكتاب على أي حال يعد مرجعاً مهماً من مراجع ابن خلدون. فحين نقرا مقدمة ابن خلدون نتلمح في كثير من فصولها اثر الطرطوشي. والظاهر ان ابن خلدون لم يبدأ بكتاب المقدمة إلا بعد ان قرا كتاب الطرطوشي قراءة دقيقة. ولا يسعنا المجال ان نحصي كل ما جاء في المقدمة من معلومات وحكايات منقولة عن الطرطوشي. فهي كثيرة جداً. إنما يجب ان نلاحظ هنا ان ابن خلدون حين اقتبس تلك المعلومات والحكايات اخرجها من إطارها الوعظي وجعلها في إطار آخر ملائم لنمطه الواقعي.

لتوضيح ذلك نأتي بمثال صغير. فقد أورد الطرطوشي في كتابه فقرة من خطبة وعظية جاء فيها: "أيها الناس ان ما بقي من الدنيا يشبه بما مضى من اللاء باللاء". وكان الطرطوشي يقصد من هذه الفقرة طبعاً تنبيه الناس إلى ان الموت سيحل بهم كما حل بالأولين، وإن كل ترف مهما كان بالنداء فهو زائل لا محالة كما زال من قبل⁽⁵¹⁾. أما ابن خلدون فقد جاء في مقدمته بما يشبه تلك الفقرة، كما رأينا سابقاً، حيث قال: "إن الماضي يشبه بالآتي من اللاء باللاء". ولكنه لم يقصد بها وعظاً أو تنبيهاً للغافلين، بل أراد بها ان يشير إلى ان المجتمع يجري على قوانين ثابتة لا تتغير.

وهناك مثال آخر يمكن ان نأتي به في هذا السبيل. فقد أورد الطرطوشي، في أحد فصول كتابه، بضعة أمثلة لئيلل بها على ان السلطان له مضار ومنافع للناس، ولكن منافعها أكثر من مضاره. فهو كالطمر الذي يسقي الحرث من جهة، وقد يتأذى به المسافر من الجهة الأخرى أو تنهدم الأبنية أو تتر السبول أو تنزل الصواعق⁽⁵²⁾. والطرطوشي إنما يقول ذلك في سبيل ان يدعو الناس إلى شكر الله وإلى الإيمان بأنه يريد بهم الخير. فالسلطان في رأي الطرطوشي حكمة لله عظيمة

ونعمة على العباد جزيلة، ولولاه لأصبح الناس كحيثان البحر يزود الكبير منها للصغير، إذ إن الإنسان مجبول على حب الانتصاف وعدم الإنصاف⁽⁵³⁾

لظاهر أن الطرطوشي استمد هذا الرأي من فلسفة ابن سينا التي أشرنا إليها سابقاً في تحليل وجود الشر في الكون، وقلنا إن ابن خلدون جاء برأي مشابه له في تحليل وجود الظلم في المجتمع. ونحن لا ندري هل اقتبس ابن خلدون رأيه هذا من ابن سينا مباشرة أم اقتبسه عن طريق الطرطوشي. يغلب على ظني أن ابن خلدون اطلع على الرأيين معاً، ولهذا جاء رأيه الأخير وهو يحتوي على عبارات تشبه عبارات أحدهما تارة، وعبارات الثاني تارة أخرى⁽⁵⁴⁾

معاً تجدر الإشارة إليه أن ابن خلدون لم يذكر لفظة "السلطان" في هذا الصدد كما فعل الطرطوشي، بل وضع محلها لفظة "الجاه". ويبدو أن ابن خلدون أراد بذلك معنى أوسع مما كان يعنيه الطرطوشي. فالدافع والضار في رأي ابن خلدون لا تظهر على أيدي السلاطين فقط، إنما هي تظهر من كل طبقة من المجتمع بالنسبة إلى ما دونها من الطبقات. فكل ذي جاه ينفع الناس ويضرهم في وقت واحد، إذ هو يقسرهم على العمل ويمنعهم من التنازع والتكالب، من جهة. وهو يستغلهم ويظلمهم من الجهة الأخرى⁽⁵⁵⁾

لكي نفهم مبلغ التأثير الذي أحدثه الطرطوشي في تفكير ابن خلدون بوجه عام، وطبيعة الخلاف بين منطقيهما، نأتي بالمثال التالي،

يقول الطرطوشي في أحد فصول كتابه، يجب على الملك أن يتخذ العلماء والصالحين له بطانة يستشيرهم في أموره ويرفع مجالسهم عنده ويميزهم على من سواهم، ففي ذلك تدعيم للملك من ناحية، وفيه استمالة لقلوب الرعية من ناحية أخرى. إن العلماء هم ورثة الأنبياء ورثوا عنهم العلم. وما دام الملك يتصرف في ملك الله ويحكم بشريعته فالواجب عليه إذن أن يستمع إلى نصائح العلماء امتثالاً لأمر الله. وينتهي الطرطوشي من ذلك فيقول، والعجب من الملك الذي يغضب على عامله إذا خالف أمره، ثم لا يخاف هو من غضب ربه عند مخالفته إياه⁽⁵⁶⁾

يأتي ابن خلدون فينتقد في مقدمته رأي الطرطوشي هذا انتقاداً صارخاً. إنه لم يذكر اسم الطرطوشي صراحة في هذا الصدد، بل هو يشير إلى بعض عباراته ثم

يحاول انتقادها وتنفيذها. يقول ابن خلدون، إن العلماء كانوا ورثة الأنبياء في صدر الإسلام يوم كانت أفعالهم مطابقة لأقوالهم وكانوا يحملون الشريعة لتصانف بها وتحقق بمناميها. أما في عهدهم للتخرف فقد أصبحوا في الغالب لا يعرفون من الشريعة إلا أقوالاً في كيفية العمل في العيالات وكيفية القضاء في الحملات، وهم في أفعالهم لا يتصفون بها إلا بالآقل منها، وفي بعض الأحوال⁽⁵⁷⁾

وينصح ابن خلدون للوك بأن لا يدخلوا هؤلاء العلماء في بطلنتهم إلا من باب التحمل بهم في المجالس لو أخذ الأحكام الشرعية والفتاوى منهم. أما في الأمور السياسية فالعلماء من أبعد الناس عن فهمها أو إعطاء للشورى فيها. إن الشورى عند ابن خلدون لا يجوز أن يدخل فيها إلا أهل العصبية وللمترسون فيها. فهم أصحاب الحل والعقد في الدولة. أما العلماء فليسوا من الحل والعقد في شيء، وهم قد انفموسوا في الحرف والدعة كسلتر الحضر، وأصبحوا موظفين في الدولة وعيالا عليها. وإنما صار اعتبارهم في الدولة إكراماً لمظهر الدين⁽⁵⁸⁾

نجد هنا نموذجاً واضحاً للفرق بين تفكير الطرطوشي وتفكير ابن خلدون. فالأول منهما ينصح للوك بأن يقرئوا الفقهاء إليهم ويستشيروهم في أمورهم السياسية. أما الثاني فهو يحذر للوك من ذلك إذ الفقهاء في نظره لا يفهمون السياسة ولا يصلحون للشورى فيها، فهم أهل أقوال لا أعمال، أو هم بعبارة أخرى، يقولون ما لا يفعلون. ولست أدري كيف احتمل الفقهاء هذا القول من ابن خلدون؟

التركيب المبدع:

دكتني بهذا القدر من المقارنة بين أفكار ابن خلدون وأفكار الذين سبقوه. وليس معنى هذا أن المقارنة انتهت عند حدها، أو أن ابن خلدون لم يستفد من أفكار السابقين غير الذي ذكرناه منها. الواقع أننا وقفنا بالمقارنة عند هذا الحد لشعورنا بالجزع من الاستمرار فيها. ولو أننا استطعنا مواصلة البحث في اللؤلؤات التي ظهرت قبل ابن خلدون لتبين لنا أن أكثر أفكاره إنما استمدتها منها قليلاً أو كثيراً.

وليس هذا قدح يابن خلدون أو لنقص من عظمتة أفكرية. فهو إنما اقتبس تلك الأفكار لكي يؤلف منها نظريته الجديدة، على منوال ما يفعل للخرع حين يركب لخرعاه الجديد من مخترعات سابقة.

يمكن تشبيه نظرية ابن خلدون بالطفرة الأولى التي اخترعها الأخوان وليبير وأورفيل رابيط. فنحن إذ ننظر إلى هذه الطفرة نكاد لا نجد فيها سوى أجزاء كان قد اخترعها أناس قبلهما، كالجناحين والحرك الغازي والرفلس وما أشبه. وجاء الأخوان أخيراً فجمعاً تلك الأجزاء في جهاز واحد، وذلك بعد أن أجروا فيها بعض التغيير والتطوير. فتم لهما صنع الطفرة التي هزت العالم وغيّرت وجه الحضارة البشرية.

لا شك أن الأخوين رابيط ما كان في مقدورهما اختراع الطفرة لو لم يكن قد تم قبل ذلك اختراع الحرك الغازي والرفلس وغيره. فهما قد استمعا لاختراعهما العظيم من مخترعات كانت موجودة في زمانهما، معنى هذا أن ذكائهما المجزّد لم يكن وحده كافياً لاختراع الطفرة. وكان لا بد من وجود مخترعين آخرين يمهّدون لهما الطريق ويسهلان لهما المشكلة. ولو أنهما كانا قد عاشا قبل الزمن الذي عاشا فيه فعلاً، لربما كان مصيرهما كمصير للرھوم عيس بن فرناس.

مثل هذا يمكن أن نقول عن ابن خلدون، فالرجل قد اخترع "طفرة" فكرية عظيمة، ولكنه لم يكن قادراً على اختراعها لو لم يظهر قبله من يمهّد له الطريق.

إن ابن خلدون بعبارة أخرى ليس سوى نتاج للثقافة الضخمة التي كانت تزدهر قبله. لا ننكر أنه وصل بنظريته إلى القمة، ولكن القمة لا يمكن أن تكون معلقة في فراغ. فهي لا بد أن تستند على جيل شامخ تحتمها.

من سوء حظ الفكر البشري أن تخبو الثقافة الإسلامية بعد ابن خلدون، فلا يظهر بعده من يرتفع بالقمة إلى مدى أعلى. ولو أتيح لذلك الثقافة أن تواصل ازدهارها بعد ابن خلدون لكان لها شأن آخر غير الذي راينا، ولربما ظهر فيها من معيار ابن خلدون مفكرون آخرون يطورون الفكر البشري ويزيدون في انضاجه.

إننا لا نعجب من ظهور مفكر عظيم كابن خلدون في خاتمة ازدهار الثقافة الإسلامية. ولعل ذلك مما يقتضيه تطور تلك الثقافة. فقد راينا جنادل الفكر تتجمع شيئاً فشيئاً. وجاء ابن خلدون أخيراً ليجمعا جاهزة بين يديه. ولم يكن عليه إلا أن يربط بينهما ليؤلف منها نظريته الكبرى. ولكن مشينة الله لم تسمح لتلك النظرية أن تنمو لخمود الثقافة التي انبعثت منها. فبقيت النظرية منسية على الرفوف لا يعرفها إلا القليل من الناس كما سيأتي بيانه في فصل قادم.

هوامش الفصل التاسع:

- (1) William Ogburn, Social Change, (N.Y. 1922) p. 82-83.
- (2) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 267 - 269 .
- (3) القرآن، سورة الإسراء، آية 16 .
- (4) القرآن، سورة ص، آية 34 .
- (5) القرآن، سورة الزخرف، آية 23 - 24 .
- (6) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 876 - 877 .
- (7) للمصدر السابق، ص 879 - 880 .
- (8) المصدر السابق، ص 878 - 879 .
- (9) المصدر السابق، ص 272 - 273 .
- (10) علي عبد الواحد والي، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، (القاهرة 1961)، ص 21 .
- (11) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 912 .
- (12) المصدر السابق، ص 253 .
- (13) المصدر السابق، ص 445 - 446 .
- (14) المصدر السابق، ص 486 - 487 .
- (15) عثمان أمين، شخصيات وملعب فلسفة، (القاهرة 1945)، ص 70 .
- (16) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، (القاهرة 1946)، ص 101 .
- (17) عبد الكريم الفهرستاني، للكل والنحل، ج 1، ص 7 - 8 .
- (18) المصدر السابق، ج 1، ص 10 .
- (19) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 910 .
- (20) ت . ج . دي ور، تاريخ الله في الإسلام (ترجمة محمد ك. لاهدي، لوزة 1937)، ص 98 .
- (21) رسائل إخوان الصفا، (القاهرة 1928)، ج 1 ص 130 - 131 .
- (22) المصدر السابق، ج 1 ص 131 .
- (23) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 857 .
- (24) أبو حسان الترحيدي، الاعتنا والمؤانسة، (القاهرة)، ج 1، ص 82 .
- (25) فندري حافظ، طوقان، الخالدون العرب، (بيروت 1954)، ص 118 .
- (26) جميل صليبا، وكامل عباد، للنطق وطرائق العلم العامة، (بيروت 1948)، ص 8 .
- (27) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 119 .
- (28) المصدر السابق، ص 220 .
- (29) المصدر السابق، ص 219 .
- (30) المصدر السابق، ص 219 .

- (31) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 42 - 46 .
- (32) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 253 - 254 .
- (33) المصدر السابق، ص 253 .
- (34) المصدر السابق، ص 496 - 506 .
- (35) جميل صليبا وكامل حياد، النطق وطرائق العلم العامة، ص 6 - 7 .
- (36) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 110 .
- (37) المصدر السابق، ص 837 .
- (38) المصدر السابق، ص 837 - 838 .
- (39) المصدر السابق، ص 838 .
- (40) المصدر السابق، ص 868 .
- (41) المصدر السابق، ص 554 - 564 .
- (42) أبو بكر بن العربي، العواصم من اقواصم، ص 232 .
- (43) المصدر السابق، ص 151 .
- (44) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 538 .
- (45) المصدر السابق، ص 539 .
- (46) المصدر السابق، ص 563 .
- (47) زكي مبارك، الأملق عند الفزالي، (طبعة دار الكتاب العربي)، ص 91 - 92 .
- (48) سليمان دنيا، الخليفة عند الفزالي، (طبعة دار اسماء الكتب العربية)، ص 220 ، 456 - 457 .
- (49) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 538 - 539 .
- (50) المصدر السابق، ص 268 - 269 .
- (51) أبو بكر الطرطوشي، سراج للؤلؤ، (القاهرة 1935)، ص 46 .
- (52) المصدر السابق، ص 89 - 90 .
- (53) المصدر السابق، ص 87 .
- (54) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 909 - 910 .
- (55) المصدر السابق، ص 910 .
- (56) أبو بكر الطرطوشي، سراج للؤلؤ، ص 97 .
- (57) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 573 - 575 .
- (58) المصدر السابق ، 573 - 575 .

الفصل العاشر

ابن خلدون والفلسفة

تكرنا في الفصل السابق كيف استمد ابن خلدون نظريته من آراء مفكرين سابقين. وكان هؤلاء المفكرون على أنواع شتى، فكان منهم الفقيه والتصوف والفيلسوف والعالم الفيزيائي والكاتب والمؤرخ.

ونريد في هذا الفصل أن نركز البحث على الفلسفة ومبلغ أثرها في تفكير ابن خلدون. ونقصد بالفلسفة هنا تلك التي استمدت جذورها من الفلسفة الاغريقية القديمة وتمثلت في الكندي والغزالي وابن مسكويه وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وامثالهم.

لقد اتضح لنا من خلال سيرنا في هذا الكتاب، أن التفكير الإسلامي جرى على خطين متضادين، فكان أحدهما يجري في نطاق الفلسفة الأنفة الذكر، بينما كان الثاني يجري في نطاق معارض له، وهو الذي تمثل في الغزالي وابن تيمية وامثالهما. وكان من رايانا أن ابن خلدون اقرب إلى الخط الثاني منه إلى الخط الأول، وأنه كان امتداداً لاتجاه الغزالي وابن تيمية في نقد الفلسفة والمناطق القديم.

ونحن إذن نؤكد الآن على هذه الناحية من تفكير ابن خلدون، لا نعني أنه لم يتخذ إطلاقاً بالأفكار التي وردت في كتب الفلاسفة. الواقع أنه قد استفاد من تلك الأفكار كما استفاد من آراء غيرهم، كما سنرى بوضوح في هذا الفصل.

سندرس في هذا الفصل اثر الفلسفة في تفكير ابن خلدون من ناحية معينة، وهي الناحية التي تخص موقف الفلاسفة من العامة. إنني اعتقد ان هذه الناحية تتصل اتصالاً وثيقاً بتفكير ابن خلدون. فالعامة هم الذين يؤلفون كيان المجتمع البشري في الغالب، وهم الذين ينتجون معظم الظواهر الاجتماعية التي غنى ابن خلدون بدرستها. فكيف كان الفلاسفة ينظرون إلى العامة؟ وما هو رأي ابن خلدون فيهم؟

سنحاول فيما يلي استعراض للامح للرئيسية لوقف الفلاسفة من العامة، مدد ظهرت الفلسفة في العالم الإسلامي على يد المعتزلة حتى انتهت أخيراً على يد ابن رشد. ونحن لا ندعي انه استعراض شامل أو كلف. إنما هو على أي حال نوع من التمهيد لعله غير خال من فائدة في تبليان بعض الجذور الفكرية التي استمد منها ابن خلدون نظريته الاجتماعية الكبرى.

رأي المعتزلة في العامة،

يمكن اعتبار المعتزلة من اوائل فلاسفة الإسلام. فقد تبنا الفلسفة الإغريقية منذ بداية دخولها الإسلام، وتحمسوا لها حماساً شديداً. وكان لهم من جراء ذلك أهمية كبيرة في تطوير الفكر الإسلامي وتدويمه.

وقد اتخذ المعتزلة نحو العامة موقفاً لا يخلو من احتقار ودم. وليس هذا بمستغرب منهم. فالعامة ميالون عادة إلى التسليم والتصديق بكل ما جاء به الأباء من عقائد وعلمت. ومن الطبيعي أن يحتقر المعتزلة نزعة التسليم هذه التي يرونها في العامة. فالمعتزلة أناس عقليون يستخدمون العقل والمنطق في مختلف شؤونهم الدينية والدنيوية. وهم وجدناهم يحاولون إصلاح عقائد العامة عن طريق نشر التفكير الفلسفي فيهم. وقد أنى ذلك بهم إلى كثير من العناء. كما سدرى.

وكان من أشد المعتزلة إحتقاراً للعامة ثمامة بن الأشرس الذي عاش في عهد للمون وكان له عنده حظوة كبيرة. وقد قال مرة يحرض للمون على الاستهانة بالعامة، "وما العامة؟ والله لو وجهت إنساناً على علقه سواد ومغه عصا لساق

إليك عشرة آلاف منها، وقد سولما الله بالأنعام فقال، ام تحسب ان لكثرهم
يسمعون أو يعقلون ان هم كالأنعام يل هم اضل سبيلاً...» (1)

والظاهر ان لثمامة هذا يبدأ طولى في جذب الملمون إلى منهج الاعتزال. والمعروف
ان الملمون كان في اول ايامه متشبعاً يميل إلى العلويين، ثم اخذ يتحول تدريجاً نحو
للمعتزلة. وفي عام 212 اظهر للملمون القول بخلق القرآن، وهو قول كان للمعتزلة
يقولون به خلافاً للمحدثين الذين كانوا يؤمنون بان القرآن قديم غير مخلوق. وفي
عام 218 امر للملمون بامتحان القضية في قضية خلق القرآن. وبذلك بدأت "للجنة"
للسهورة التي اشدت فيها الصراع بين للمعتزلة والمحدثين، وانمازت العامة إلى جانب
للمحدثين ضد للمعتزلة.

تعد "للجنة" حدثاً مهماً في تاريخ الإسلام الفكري. وهي قد استمرت اربعة
عشر عاماً، نال المحدثون فيها شتى انواع الاضطهاد والنبوى، وكان زعيم للمحدثين
فيها الإمام احمد بن حنبل. وكانت منزلته في قلوب العامة ترتفع بمقدار ما نال من
الاضطهاد. والظاهر ان بعض الفقهاء حاولوا ان يتشبهوا به لكي ينادوا السمعة
والجاه بين العامة (2).

كان من رأي ابن حنبل وسائر المحدثين الذين تابعوه ان الكلام في خلق القرآن لا
يصح ان يصل إلى العامة لأنهم ليسوا اهلاً للنظر، فإذا قلنا لهم ان القرآن مخلوق لم
يبق في نفوسهم إلا شيء واحد هو عدم التقديس والاحلال، وهذا يدعو إلى ضعف
العقيدة. فالواجب إذن ان يسد هذا الباب بتأثق حفظاً لدين العامة وهم السواد
الأعظم في الأمة (3).

اما للمعتزلة فكان رأيهم ان عقيدة العامة قد فسدت بتأثير الأساطير والخرافات
التي راجت بينهم، ولا يمكن إصلاحها إلا عن طريق تعويمهم على النظر العقلي في
امورهم الدينية. وقد اتخذ للمعتزلة قضية خلق القرآن شعاراً لهم في هذا السبيل،
حيث كانوا يمتحنون به الفقهاء ليميزوا بين من هو علمي في تفكيره منهم ومن هو
عقلاني. وكانت الحكومة تؤيدهم في هذا الامتحان وتعاقب من يخالفهم فيه.

وظلت "للجنة" قائمة بعد موت للملمون، حيث واصل المعتصم والواثق السير
فيها على طريقة للملمون. ولم تنته "للجنة" إلا عندما تولى المتوكل الخلافة. يقول

للسعودي، "لما افضت الخلافة للمتوكل امر بترك للنظر والباحثة في الجدل، والتحرك لما كان الناس عليه في أيام العتصم والواثق، وأمر الناس بالسليم والتقليد، وأمر الشيوخ بالحدثين بالتحديث، وإظهار السنة والجماعة" (4).

يبدو أن عهد المتوكل كان له أهمية بالغة في تاريخ الفكر الإسلامي. ويمكن القول إن مصطلح "أهل السنة والجماعة" نشأ بين الناس في ذلك العهد، وهو يعني السواد الغالب من المسلمين الذين فضلوا التمسك بـ "السنة" والانحياز إلى "الجماعة" بدلاً من الاختلاف والتمنطق. ومن هنا انتشر بينهم القول المشهور "من تمنطق فقد تزندق".

لقد شهد العراق في عصوره المتخخرة نزاعاً شديداً بين الشيعة وأهل السنة. والظاهر أن هذا النزاع لم يكن له في عهد المتوكل شأن يذكر، بل كان هناك مكانه النزاع بين المعتزلة وأهل السنة. وقد أثر هذا النزاع في التفكير الإسلامي تأثيراً كبيراً. وكان من أشد عناصر أهل السنة حماساً وتعصباً في هذا الصدد أولئك الذين أطلق عليهم اسم "الحنابلة" نسبة للإمام أحمد ابن حنبل. فكانوا يصلون ويجولون، شاهرين بأيديهم سلاح "السنة" يهجمون به كل من يخالفهم في رأي أو عقيدة. فكانوا يكبسون البيوت أو ينفذونها بالحجارة. وسيطرت النزعة الغوغائية في الشوارع بشكل يشبه من بعض الوجوه ما حدث في العراق مؤخراً في عامي 1958 و1959.

ونال المعتزلة من ذلك القسط الأوفى. فقد صار الناس يطاردونهم ويضطهدونهم في كل مكان. فلا يكاد يظهر على أحدهم ما يدل على منعبه في الاعتزال حتى تهيج العامة عليه. وأخذ المعتزلة من جراء ذلك يتكتمون في عقائدهم ويلتزمون "الحقية". وحاول البعض منهم الفرار بأنفسهم إلى الأقطار الدائية.

من طريف ما يحكي في هذا الصدد أن سيبويه للصري كان يعلن اعتزاله في الأسواق بمصر وكان الناس يحتفلون ذلك منه لما كان عليه من الوسوسة والجنون. دخل ذات مرة في سوق الوراقين وكان من بين الحاضرين في السوق شيخ معتزلي اسمه أبو عمران. فصاح سيبويه قائلاً، "الدار نار كفر، حسبكم أنه لم يبق في هذه البلدة العظيمة أحد يقول القرآن مخلوق إلا أنا وهذا الشيخ أبو عمران أبقاه الله". فقام أبو عمران يعدو حافياً خوفاً على نفسه وقد لحقه رجل ينعله (5).

الفلاسفة الكبار:

إن الاصطهاد الذي حل بالمعتزلة إثر "اللعنة" أخذ يتسع في نطاقه حتى شمل كل أنواع النظر العقلي والفلسفة. وفي هذه الفترة ظهر بعض الفلاسفة الكبار من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه.

يصح أن نقول إن هؤلاء الفلاسفة قاموا على انقراض للمعتزلة، ولكنهم آثروا أن يكونوا من طراز آخر حيث حاولوا أن يبتعدوا عن الاحتكاك بالعلماء أو رجال الدين، وأن يظلوا قابعين في أبراجهم العاجية يجترون فيها أحلامهم الملوكية.

وأخذ بعض الأمراء وللترفين يحمون الفلاسفة ويجرون لهم للرتبات. وكانهم كانوا يفعلون ذلك من باب الفخار والتباهي لكي يقال عنهم أنهم من أولي التفكير العميق والذكاء الواسع. وصار بعض الأغنياء يحرصون على إقتناء الكتب الفلسفية ودفن الأثمان الباهضة فيها.

أما العامة فقد كانوا على نبلهم ينظرون إلى الفلسفة كأنها مرادفة للزندقة. وكانوا يهتمون الأمراء بالزندقة حين يرونهم يقرئون إليهم أحد الفلاسفة، ومما يذكر أنهم اتهموا علاء البولة بن ككويه بالزندقة لتقريبه ابن سينا واصفاه إليه⁽⁶⁾.

وشاعت في بعض الأحيان عادة إحراق الكتب الفلسفية في الشوارع والبلدات العامة. يحدثنا أحد الرواة أنه مر ذات يوم ببغداد تلجراً فشهد إحراق الكتب الفلسفية، وكان قد نصب على مقربة من اللوضع منبر فجلس عليه خطيب ليشرف على عملية الحرق. وأخذ الخطيب يتناول كتاباً بعد كتاب فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم أشار إلى اللقطة التي تمثل الفلك فقال، "هذه هي النماية للسماء، والدائرة الصماء، وللصبيبة العمياء". ثم عمد للخطيب إلى الصفحة فمزقها ورماها في النار⁽⁷⁾.

الشيعة الاسماعيلية:

بعد مرور زمن غير طويل على إنتهاء "اللعنة" بدأت تظهر في الإسلام فرقة دينية من طراز غريب هي الشيعة الاسماعيلية، وقد عرفت بسماء شتى هي: الباطنية والرافضة والتعليمية والسبعية وغيرها. وهذه الفرقة تشبه المعتزلة في بناء عقائدها على أسس من الفلسفة والنظر العقلي، إلا أنها كانت تختلف عنهم في شأن

العامّة. فقد رأينا المعتزلة يحاولون تصحيح عقائد العامّة عن طريق تعويمهم على النظر العقلي، أما الاسماعيليون فقد استفادوا من درس "الحنة"، وأدركوا أن العامّة يصعب إصلاح عقائدهم بهذه الطريقة، ولهذا وجدناهم يأتون في هذا السبيل بطريقة جديدة لا تخلو من تعمق في فهم الواقع الاجتماعي.

يعتقد الاسماعيليون أن الناس من حيث قوة نفوسهم وسلامة تفكيرهم فريقان، عامّة وخاصة. فالخاصة من الناس هم وحدهم القادرون على النظر العقلي وهم الذين يجب أن يعتمد عليهم في إصلاح عقائد العامّة وفي تطويرها حسب مقتضيات الظروف. أما العامّة فليس عليهم إلا أن يتلقوا "التعليم" من الخاصة وأن يقلدوهم فيه ويسلموا به من غير جدال⁽⁸⁾.

وقد جعل الاسماعيليون الخاصة على درجات، يكون على رأسها الإمام الذي هو للجهت الأكبر، والذي يجمع في نفسه حقيقة الشريعة وحقيقة الفلسفة. ثم يأتي بعده أصحاب الدرجات الأخرى على التوالي، إذ تكون مرتبتهم من الإمام بمقدار ما تكون عليه عقولهم من قوة نظر ونضوج تفكير. وهؤلاء هم الذين يتوسطون بين الإمام والعامّة.

ويعتقد الاسماعيليون أن كل شريعة من الشرائع التي جاء بها الأنبياء لها "ظاهر" و "باطن". فالظاهر منها يقصد به معالجة النفوس المريضة من عامّة الناس. أما باطن الشريعة فيكمن فيه المقصد الأصلي من الإصلاح الاجتماعي وهو سر لا يستطيع فهمه إلا الأنبياء والفلاسفة وأصحاب العقول الرفيعة.

يبدو أن الاسماعيليين أرادوا بهذا حل للمشكلة التي وقع فيها المعتزلة تجاه العامّة. ولهذا أنشأ الاسماعيليون نظامهم الديني على أساس من التطبيقية العقلية، فما يصلح لطبقة من الناس لا يصلح للطبقات الأخرى. ويمكن القول إنهم نجحوا في تنظيمهم هذا نجاحاً كبيراً، فكان من نتائجه ظهور حركة للقرامطة والحشاشيين، وكذلك ظهور للدولة الفاطمية التي نافست الدولة العباسية على الخلافة فترة من الزمن.

مما تجدر الإشارة إليه أن المحدثين ثاروا على الاسماعيليين حراً دعائية شعواء، فانهموهم بالإلحاد أو الزندقة، وعزوا إليهم نية هدم للغة الإسلامية. وليس هذا

بالأمر المستغرب. فالصحفون دلبوا منذ أيام "للجنة"، كما رأينا، على إلصاق تهمة الزندقة بالفلسفة على شتى صورها. وقد ساعد على ترويع هذه التهمة حول للذهب الاسماعيلي امران.

الأول منهما، ان الاسماعيليين جعلوا تنظيمهم سريراً على طريقة للسونية الحديثة. فهم لا يكشفونه إلا لمن يتقون به من الخاصة، وكلن أصحاب الدرجات الولطنة منهم لا يعرفون عن تفاصيله إلا قليلاً. ولهذا استطاع الخصوم ان يثيروا حولهم الشبهات دون ان يتمكنوا هم من الرد عليها رياً واضحاً.

والأمر الثاني الذي ساعد على رواج التهمة حولهم انهم كانوا يقومون بالثورات للمتتالية على الخلافة العباسية، حتى انهم هددوا غير مرة عاصمة الخلافة بغداد. وكان من مصلحة الخلافة العباسية ان تروج تلك التهمة بين الناس. ومن شأن الخصم دائماً ان يخلق للتهم على خصمه في سبيل إضعافه. الواقع ان تلك التهمة ساعدت للجيش العباسية على مكافحة للثورات الإسماعيلية مساعدة لا يستهان بها.

ومما يلفت النظر ان تلك التهمة التي راجت حول للذهب الاسماعيلي بقيت مسيطرة على لاهان للكثيرين حتى أيامنا هذه. وقد أخذ بها عدد كبير من المستشرقين والباحثين الحديثين.

ضربة الغزالي:

جاءت الضربة القاصمة ضد الفلسفة أخيراً على يد الغزالي. وكان الغزالي يملك قلماً سيالاً وسلوباً في الكتابة رافعاً، فاستخدم ذلك في مهاجمة الفلسفة وفي تبيان تهافتها ومخالفاتها للشرعية. وكان له في هذا السبيل اثر ينذر ان يلدنه فيه احد في الإسلام.

من المفارقات التي تلفت النظر في هذا الصدد انه بمقدار ما انخلت الفلسفة تجاه هجمات الغزالي عليها، انتصر للنطق الأرسطي وراج سوقه وعم انتشاره بين الفقهاء ورجال الدين. فقد أصبح للنطق بتأثير الغزالي من العلوم للشرعية التي يجب ان يعرفها كل ققيه، ولا فلا ثقة بعلومه أصلاً.

كان رأي الغزالي، كما أشرنا إليه في فصل سابق، أن للخلق مفيد وضروري للفقهاء إذ هم يستطيعون به استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الدينية. فهناك كليات عامة جاء بها الشرع، وهي مما لا يجوز التمنطق فيها، إنما يجب أن نأخذها كما هي من غير شك أو جنال. ثم يأتي استخدام اللطق بعد ذلك، حيث يمكن به استنتاج الجزئيات الخاصة من تلك الكليات العامة.

أما الفلسفة فعييبها في نظر الغزالي هو أنها تستخدم المنطق في كل الأمور، فلا تميز في ذلك بين الأمور التي جاء بها الشرع وتلك التي توصل إليها العقل البشري. وهي لذلك كثيراً ما تأتي بما يخالف الشريعة. وهنا كفر شنيع، أعاننا الله منه.

يقول الغزالي إن الوحي هو المصدر الوحيد للوصول إلى الحقيقة، وليس للفلسفة أن تناقض الوحي في ذلك. فالوحي يأتي من الله الذي هو علام الغيوب، أما الفلسفة فليست سوى أوهم وأباطيل تنشأ عن عقول محدودة. إن العقل قد يصلح في أمور الدنيا الضيقة، إنما هو لا يصلح في أمور الكون الأكبر الذي لا يعرفه سوى خلاقه.

كان الغزالي من ألد أعداء الاسماعيلية، وقد هاجمهم هجوماً عنيفاً كما هاجم الفلاسفة. ولكنه فيما يبدو قد استفاد من الاسماعيلية من ناحية معينة هي تصنيفه للناس إلى عامة وخاصة. غير أنه زاح من الطبقة الخاصة للفلاسفة الذين وضعهم الاسماعيليون فيها، ووضع مكانهم شيوخ التصوفة وأقطابهم. فهؤلاء الشيوخ عند الغزالي مرتبة خاصة من الناس تلي مرتبة الأنبياء، إذ هم يستمدون الحقيقة من الله مباشرة عن طريق الكشف الصوفي⁽⁹⁾.

وينظر الغزالي إلى العامة على متوال قريب من نظرة الاسماعيلية إليهم. فالعامة في نظره يجب أن لا يعرفوا من أمور دينهم سوى الطاعة والتسليم. أنهم يجب أن يتلقوا الحقيقة من مصادرها ويصدقوا بها من غير جنال، وبذلك تنصلح أمور دينهم وديارهم⁽¹⁰⁾.

العقل عند المتصوفة:

نستطيع أن نقول إن ضربة الغزالي التي نكرناها آنفاً كانت مفيدة لمنهج التصوف بمقدار ما كانت ضارة بالفلسفة. فقد أخذ التصوف يدمو وينتشر في الإسلام بعد الغزالي. وصار الناس يدخلون فيه، أو يميلون إليه ويؤيدونه، على

نطاق واسع. وبدأ للترفون والسلاطين يشيدون الرياضات والتكليا للمتصوفة في مختلف الأنحاء، ويرتبون لهم الأرزاق، ويتقربون إليهم طالبين منهم للدعاء لهم بالنصر على الأعداء.

ولخذ للمتصوفة بمرور الأيام يتطرفون في احتقارهم للعقل. وربما صح القول إن بعضهم صاروا يفضلون الجنون عليه. افتخر ابن عربي، المتصوف المعروف، أنه أصيب بالجنون غير مرة⁽¹¹⁾. فالجنون في رأيهم قد يقرب الإنسان إلى ربه أكثر مما يقر به النظر العقلي. ومن هنا صار للامة يقنسون بعض المجانين، ويحتملون ما يصدر منهم من الأذى والسخافة، اعتقاداً منهم أنهم أولو كرامة عند الله.

واتخذ المتصوفة وسائل شتى للسيطرة على العقل وإخماد التفكير في سبيل التوصل إلى الكشف الصوفي. وقد أصبحت هذه الوسائل نوعاً من العبادة يجتمعون بها في حلقات، ويظلون يذكرن الله على نمط رتيب، ويندرون أو يرقصون، حتى يخيبون عن وعيهم. وبهذا يشعرون كأنهم قد نالوا القربى ونكشف عنهم حجاب الغيب.

ويعد للمتصوفة الأحلام وسيلة من وسائل الكشف، إذ بها تظهر الرؤيا الصادقة التي هي في رأيهم طور من أطوار النبوة. فالأحلام عندهم إذن أولى بالعرفة مما يأتي به العقل المحدود من أوامر وإلهام. وقد لخص للمتصوفة ذلك بقولهم: "النوم يقظة واليقظة نوم"⁽¹²⁾. أما الموت في نظرهم فهو النوم الأكبر الذي تتم به اليقظة الكبرى كما جاء في الحديث: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا".

ولخذ بعض مشاهير للمتصوفة يؤلفون كتبهم اعتماداً على الكشف الذي يتوصلون إليه عندما يخيبون عن وعيهم، كما فعل ابن عربي في كتابه "الفتوحات الملكية". وقد حدثنا ابن عربي في مقدمة كتابه هذا كيف أنه رأى النبي محمداً في عالم المثل، وهو جالس على عرش تحف به لللائكة، فطقى منه الأمر بالبحث في الأسرار الربانية.

نظام الطبقات عند المتصوفة:

اتخذ للمتصوفة لهم نظاماً طبقياً يشبه ذلك الذي رآه عند الإسماعيلية. فالناس في قريهم من الله وفي مدى انكشاف الغيب لهم على مراتب. فالذي هو في

للمرتبة العالية حر فيما يفعل أو يقول، وله الحق في أن يلتزم بالشعار الدينية كما يلتزم بها العامة. أما الذي هو في المرتبة السفلى فليس عليه إلا أن يأخذ دينه من شيوخه ويطيعهم فيه طاعة مطلقة، إذ هم يعرف منه بحقيقة الدين. يعتقد ابن خلدون أن للتصوفة اقتبسوا هذا النظام من الشيعة الاسماعيلية. يقول ابن خلدون،

"وظهر في كلام للتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله. ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان... وهو بعينه ما تقوله الرافضة في تولد الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طابع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة وبنوا به. ثم قالوا بترتيب الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء، حتى أنهم لما استندوا لباس خرقة التصوف لجعلوه أصلاً لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على علي رضي الله عنه، وهو من هذا اللعن أيضاً. والأفعلى رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لبوس ولا حال... نعم إن الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص علي بالفضائل دون من سواه من الصحابة، نهياً مع عقائد التشيع المعروفة لهم. والذي يظهر أن للتصوفة بالعراق، لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها مما هو معروف، فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن، وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع، وإفردوه بذلك، أن لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع. ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة لأتة رأس العارفين، وإفردوه بذلك تشبيهاً بالإمام في الظاهر، وأن يكون على وزنه في الباطن، وسموه قطباً، لئلا للعرفة عليه. وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغاً في التشبيه. فتأمل ذلك من كلام هؤلاء للتصوفة في أمر الفاطمي وما شحنوا كتبهم في ذلك مما ليس لسلف للتصوفة فيه كلام بنفي أو إثبات، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم. والله يهدي إلى الحق" (13)

الفلسفة في المغرب

من الظواهر التي تلفت للنظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية، أن للشرق لم يشهد ظهور فيلسوف كبير بعد الغزالي. وعلى العكس من ذلك كان الغرب آنذاك يشهد ظهور فلاسفة كبار من أمثال ابن بلجة وابن طفيل وابن رشد. وهذا أمر غريب في

حاجة إلى تحليل. فال معروف عن أهل الغرب أنهم كانوا أكثر من إخوانهم أهل الشرق في كرامتهم للفلسفة وفي اعتبارهم إياها مرافعة للكفر والزنتقة.

يقول للقرني في كتابه "نفع الطيب" عن أهل الغرب، "وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتدجين. فإن لها حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهرون بهما خوف العامة. فإنه كلما قيل فلان يقرأ للفلسفة أو يشتغل بالتدجين، انطلقت عليه للعلمة اسم زنديق، وقيدت عليه لنفسه. وإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو لحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، أو يقطعه السلطان تقريباً إلى العامة. وكثيراً ما يأمر ملوكهم بالحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت. وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن..."⁽¹⁴⁾

من الممكن القول إن هذا الوضع الذي كان عليه العامة في المغرب جعل الفلسفة للغربية ذات طابع خاص بها. إلى هنا يشير الأستاذ ملكوناد حيث قال، إن مشكلة الفيلسوف هناك كانت تنحصر في كيفية الحصول على مكانة له في مجتمع مؤلف من أناس متعصبين ضد الفلسفة، وكيف يتمكن أن يقدم أفكاره وكيف حياته في مثل ذلك المجتمع⁽¹⁵⁾.

نستطيع أن نتبين الطابع الخاص لفلسفة المغرب في النظرة التي كانوا ينظرون بها إلى العامة وكيف تلونت فلسفتهم بها. فلقد تميزوا بهذه النظرة عن أسلافهم من فلاسفة للشرق، وكان لهم فيها رأي مهم جداً من الناحية الاجتماعية. ولكي نعرف هذا دعنا نتفحص آراء الفلاسفة الثلاثة الذين اشتهروا في المغرب.

أبن باجة:

كان أول فلاسفة الغرب من المسلمين هو ابن باجة، ويسمى أحياناً بأبن الصانع. وقد توفي في عام 533 هـ، أي بعد وفاة الغزالي بثمان وعشرين سنة تقريباً. وكان من أجل مؤلفاته الفلسفية كتب عنوانه "في تبير للتوحد". وقد فقد هذا الكتاب مع الأسف غير أن موسى الناربوني سجل في أحد كتبه العبرية تحليلاً قيمياً لهذا الكتاب حيث أتاح لنا بأن نحيط بشيء مما احتوى عليه من آراء⁽¹⁶⁾.

تتور فلسفة هذا الكتاب حول فكرة "التوحد" ومعناها الاعتماد عن الناس

واعتزال الهيئة الاجتماعية. ففي رأي ابن باجة إن المجتمع يطغي على الفرد فيعطل ملكاته العقلية ويعوقه عن تيل للكمال بما يغمره من رذائله الكثيرة وأهوائه الجارفة. فاللجتم مرهق بانفس العرف والعادات وأنواع الجهالات. ولا يستطيع الفيلسوف إذن أن يصل إلى الخير والحق إلا إذا "توحد" واعتزل هذا اللجتم للؤلّف من الجهلة والغوغاء.

ويرى ابن باجة أن يؤلف للفلاسة فيما بينهم مجتمعاً خاصاً بهم يسيرون فيه في ضوء ما يملئ عليهم للنطق والتفكير السليم. وبهذا يعيشون في منتهى الخير والسعادة، فلا يحتاجون عندئذ إلى أطباء أو قضاة. وما الفائدة من وجود الأطباء والقضاة بين أناس كلهم اصحاء عدول لخيار⁽¹⁷⁾

بهذا الرأي الذي جاء به ابن باجة يتضح لنا مبلغ الئس الذي وصلت إليه الفلسفة الإسلامية تجاه العامة. فالعامة أصبحوا في نظر الفلسفة لا يرجى منهم خير أبداً، والفيلسوف الذي يعيش بينهم سوف تتعطل ملكاته العقلية. فالعادات التي تسيطر عليهم هي بمثابة للقيود التي تعيق الإنسان عن تيل الكمال لما فيها من رذائل وأهواء ضالة. وكلما ابتعد الفيلسوف عنها كئ ذلك انعى إلى سلامة تفكيره وصلاح امره.

ابن طفيل:

ظهر بعد ابن باجة في الغرب فيلسوف آخر لا يقل شهرة عنه، هو ابن طفيل. وكان أشهر مؤلفاته الفلسفية كتاب "حي بن يقظان" الذي تُرجم إلى كثير من اللغات الأوربية وكانت له منزلة رفيعة في الأوساط الفلسفية هناك. وقد حاول ابن طفيل في كتابه هذا تطوير نظرية "التوحد" التي جاء بها سلفه. وللملاحظ أنه على الرغم من تقديره لنظرية "التوحد" هذه، يعطي شيئاً من الحق للفيلسوف الذي يعيش بين العامة ويحاول إصلاحهم بما يلائم عقولهم. وهنا نجد ابن طفيل يتخذ تجاه العامة موقفاً وسطاً بين ابن باجة وابن رشد الذي سيأتي نكره.

كتاب "حي بن يقظان" يصور لنا قصة طفل نشأ في جزيرة غير مأهولة حيث أضعته ضبية كانت قد فقنت وليها فحنت عليه. وهناك كبر حي وصار يفكر في أسرار الكون. وقد توصل أخيراً بتفكيره الجرد الذي لم تتنسه تراثه

المجتمع، إلى معرفة الحقيقة، ولما عرف حي أن الجزيرة المقابلة لجزيرته مأمولة بالسكان، وأنهم يتخبطون في نياجير الأوهام، صحت عزيمته أن يذهب إليهم ليرشدتهم إلى الحقيقة.

يقول ابن طفيل، إن حي بن يقظان عندما ذهب إلى الجزيرة للمأولة ولخذ يرشد سكانها إلى الحقيقة، أدرك أنهم لا قدرة لهم على فهم ما يقول. إنهم كالعامية في كل أرجاء الدنيا لا يفهمون سوى الأمثال الحسية التي تقبلها عقولهم. عند هذا أدرك حي صواب الطريقة التي اتبعها النبي محمد في ضرب الأمثال الحسية للناس، وليس عليه إذن سوى أن يتبع هذه الطريقة إذا أراد أن يعيش مع الناس، والا فالخير له أن يعود إلى جزيرته ليعيش متوحداً. وقد عاد حي فعلاً إليها⁽¹⁸⁾.

يقصد ابن طفيل بهذا أن حياة "التوحد" ادعى للسعادة ونيل الكمال من الاختلاط بالناس، ولكن العامة مع ذلك لا يجوز أن يهملوا أو يتركوا من غير إرشاد. ولهذا جاء الأنبياء لإرشاد الناس بالطريقة التي يفهمونها.

ابن رشد:

ابن رشد آخر فلاسفة للغرب وأعظمهم، وبه انتهت سلسلة الفلاسفة المسلمين الذين كان يستمدون فلسفتهم من التراث الإغريقي القديم. وكانت بين ابن رشد وابن طفيل مودة، وقد قدمه ابن طفيل إلى الأمير أبي يعقوب اللوحدي حيث نال عنده الحظوة والحماية.

ويختلف ابن رشد في نظره إلى العامة عن ابن باجة أو ابن طفيل. فهو لا يرى رأيهما في التوحد، إنما هو يفضل أن يعيش مع العامة في سبيل إصلاحهم. إنه يعترف بأن هناك فرقاً كبيراً بين تفكير العامة وتفكير الفلاسفة. ولكن الفلاسفة في رأيه يجب أن ينزلوا عن عليانهم قليلاً ليرشدوا العامة، بالطريقة التي تلائم عقولهم. وابن رشد يستشهد في ذلك بقول لعلي بن أبي طالب "حدثوا الناس على قدر عقولهم"⁽¹⁹⁾.

يعتقد ابن رشد أن من الخطأ الفظيع أن يعلن الفلاسفة آراءهم الفلسفية على العامة، والواجب على الحكومة أن تمنعهم من ذلك بالعقوبة الرابعة. فالعامة كمثل للرضى، وليس من مصلحة للريض أن يعطى له عين الغذاء الذي يعطى للسلیم،

إد هو يصبح بمثابة السم القاتل له. إن العامة في رأي ابن رشد لا يتفهم سوى الدين، والأنبياء عرفوا طبيعة العامة فأتوا لهم بالشرائع التي تلائمها، والفيلسوف الذي يريد إصلاح العامة ينبغي أن يتبع معهم طريقة الأنبياء، أما الأفكار الفلسفية فيجب أن يحتفظ بها لنفسه ولا يبديها إلا للفلاسفة أمثال.

واشتهر ابن رشد بنظريته في "التأويل". فهو يقول إن الفلسفة والدين كلاهما حق، وهما إذن لا يتضادان، لأن الحق لا يضاد الحق. كل ما في الأمر أن الدين يخاطب العامة بينما الفلسفة تخاطب الخاصة. وإذا ظهر اختلاف بينهما فمرجه إلى الطريقة التي يتبعها كل منهما في مخاطبة أصحابه. وواجب العامة أن يتمسكوا بالنص الحرفي للدين لأن ذلك يلائم عقولهم. أما الفلاسفة فولجهم تأويل النص الديني واستخلاص المعاني الفلسفية منه، شريطة أن يكتفوا بذلك فلا يدعوه على العامة.

يعترف ابن رشد بالتأويل بأنه إخراج للفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. فإذا بدا لنا مثلاً في القرآن نص معارض للنتائج الفلسفية، وجب علينا أن نحمله على المعنى للجازي المخالف للمعنى الحرفي الذي هو إشارة ورمز⁽²⁰⁾

نلاحظ هذا أن ابن رشد لا يوافق على "التوحد" كما جاء به ابن باجة. ولعله طَوَّر "التوحد" بحيث جعله يعني كتمان الفلاسفة لأرائهم فلا يتحدثون بها إلا في أوساطهم الخاصة، أما إذا خرجوا إلى العامة فيجب عليهم أن يجاروا العامة فيما يفكرون.

إن العامة في رأي ابن رشد يجب أن تكون لهم أهمية في تفكير الفيلسوف إنه يعتبرهم مرضى في عقولهم ولكن المرض لا يجوز أن يتركوا ليهلكهم المرض. فهم يجب أن يعالجوا بالدواء الذي يلائم مرضهم. والظاهر أن ابن رشد أخذ هذه الفكرة من ابن طفيل ثم طورها كما طور فكرة "التوحد" لابن باجة.

يذكرنا رأي ابن رشد هذا بقصة نهر الجنون للعروفة، حيث القي في نهر إحدى القرى عقاراً يبعث الجنون في شاربيه. وشرب أهل القرية كلهم منه عنا لذلك. فاصبح أهل القرية يتهامسون بأن لذلك صار مجنوناً وأنه يجب خلعهم. فاضطر لذلك أن

يشرب من نهر الجنون لكي يكون "عقلًا" مثلهم. وبهذا استطاع ان يحتفظ بعرضه.

يريد ابن رشد من الفيلسوف ان يساير العامة في تفكيره كما يساير الملك رعاياه في جنونهم. وهذه للامة فكرية نلاحظها لأول مرة في التاريخ الفلسفي بهذا الوضوح. ولكاد اعتقد انها كانت ذلت اثر كبير جداً في تفكير ابن خلدون.

ابن خلدون والعامة:

كان ابن خلدون مطلعاً على فلسفة ابن رشد، كما راينا في فصل سابق. ولعله كان في ايام شبابه مولعاً بهاء، بدليل انه ألف حينذاك كتاباً لخص فيه تلك الفلسفة.

يخيل لي ان ابن خلدون وقف يتأمل عند قرائته لرأي ابن رشد الآنف الذكر. ولعله اخذ يتسائل، إذا كان العامة مرضى والفلاسفة اصحاء حسب رأي ابن رشد، الا يجوز ان نقبل الآفة فنقول ان الفلاسفة هم للمرضى والعامة اصحاء؟ وإذا كان الانبياء قد ساءروا العامة في تفكيرهم، فلماذا لم نسايرهم نحن كذلك؟

ان ابن خلدون يوافق الغزالي في رايه ان الفلاسفة شذوا عن الدين وخالفوا الشرائع السماوية. ولعل ابن خلدون قد جمع بين رأي الغزالي هذا ورأي ابن رشد ثم خرج منهما إلى القول بان تفكير العامة اقرب إلى الصواب من تفكير الفلاسفة.

فالإنسان إنما يعيش لكي يذلل السعادة في دنياه وآخرته. وفي رأي ابن خلدون ان العامة اقدر من الفلاسفة على ذلل السعادة في كلا العالمين. فهم في دنياهم يسيرون مع تيار الواقع الاجتماعي كيفما سار بهم، فيحصلون من جراء ذلك على الرزق والسعادة اكثر مما يحصل عليه المتنطقون للفلسفون⁽²¹⁾. والعامة قد يسعدون في الآخرة كذلك لأنهم سلموا من المعاطب التي وقع فيها الفلاسفة. يقول ابن خلدون عن المشتغلين بالفلسفة، "وتجد الماهر منهم علكاً على كتب الشفاء والإشارات والدجلة وتلاخيص ابن رشد للنص من تاليف أرسطو وغيره، يبعثر أوراقها ويتوَقَّع من براهينها، ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم انه يستكثر بذلك من الموانع عنها. ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والغزالي وابن سينا ان من حصل له إدراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة.. وإما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين

السعادة للوعود بها فباطل أيضاً لأنه إنما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركاً آخر للنفس من غير واسطة ولها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً. وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخرى... " (22)

ابن خلدون والقوانين الاجتماعية:

ورد في أحد فصول المقدمة رأي يشبه قصة نهر الجنون التي أسلفنا ذكرها. ففي هذا الفصل يشير ابن خلدون إلى خطأ بعض الناس الذين يحاولون مخالفة العادات السائدة حيث يرونها غير صالحة فيبتخون عادات أخرى أصلح منها في نظرهم. وهم إذ يفعلون ذلك يرميهم الناس بالجنون، وفي هذا خطر عليهم، وربما فقدوا به ما لديهم من جاه وسلطان (23)

يبدو أن هذا هو الذي دفع ابن خلدون إلى الاعتقاد بأن المجتمع يسير على قوانين ثابتة لا تتغير. فالمجتمع يتألف من العامة، والعامة لا يقبلون أي تغيير لعاداتهم التي ورثوها عن آبائهم. وإذا جامعهم أحد بما يخالف تلك العادات ثاروا عليه وحاربوه. فالمجتمع إذن لا يخضع للأفكار الفردية أو الأهواء الخاصة، إنما هو يجري على سदन محتومة هي تلك السدن المنبثقة من عادات العامة وأسلوب تفكيرهم.

يقول الدكتور علي عبد الواحد وإي، " لكن ابن خلدون قد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشئون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تنشأ عن بقية ظواهر الكون، وإنما محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عدلما من ظواهر الكون، كظواهر العدد والفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات ". ويقول الدكتور وإي أيضاً: " وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل ابن خلدون، بل إن نقيضها كان للسيطر على أفكارهم جميعاً. فقد كان للعتقد أن ظواهر الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين وخاضعة لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ونداعة الإصلاح... " (24)

ابن خلدون والفلسفة:

يقول الأستاذ تبلي، إن ابن خلدون كان فيلسوفاً وأنه ينتمي إلى أسرة الفلاسفة الكبرى، ولما كان تونسياً ينحدر من أسرة انتلسية فلا غرو أن يكون في تفكيره الفلسفي امتداداً لتفكير ابن رشد (25)

إن رأي تيكي هذا شبيه برأي الدكتور محسن مهدي الذي اشرنا إليه في مقدمة هذا الكتاب. ولا بد لنا من العودة إلى الرأي مرة ثانية لنناقشه في ضوء ما جاء في هذا الفصل.

نريد أن نسأل أولاً، ماذا يقصد تيكي من قوله أن ابن خلدون كان فيلسوفاً، وأنه ينتمي إلى أسرة الفلاسفة الكبرى؟ إذا كان يقصد منه أن ابن خلدون كان في إنشاء نظريته الاجتماعية سائراً على خط للنطق الذي سار عليه فلاسفة الاغريق ومن تابعهم من فلاسفة الإسلام، فهذا امر لا نقره عليه.

نعم، لقد استفاد ابن خلدون، كما اشرنا إليه سابقاً، من الأفكار المتفرقة التي وجدها في كتب الفلاسفة. إنما هو قد استفاد منها كما استفاد من افكار الكلاسيكيين من غيرهم، وكما استفاد من الأمثال والقصص الشعبية. وهناك فرق كبير بين أن يُلَظِّقَ الفكر آراء متفرقة من هنا وهناك، وبين أن يتبع للنطق الذي يسيطر على تلك الأفكار.

نقد ابن خلدون للنطق الذي سار عليه للفلاسفة نقداً شديداً، كما رأينا في فصول سابقة، حيث جرى في ذلك على الخط الذي جرى عليه الغزالي وابن رشد. وقد لاحظنا كيف أن الغزالي حاول تحديد المجال الذي يصح فيه استخدام للنطق، ثم جاء ابن تيمية يحاول تحديده من جديد حيث ضيق نطاقه أكثر مما فعل الغزالي. وجاء ابن خلدون أخيراً يزيد النطاق تحديداً وضيقاً.

كان من رأي ابن خلدون أن للنطق القديم لا يفيد إلا في نطاق ضيق جداً، هو النطق الذي يفحص ترتيب الأتلة، فالبحث لا يحتاج إلى النطق إلا بعد أن ينتهي من البحث. وهو عند ذلك يستخدم للنطق في تقديم برأيه للناس على صورة منسقة مرتبة. أما فيما عدا ذلك فاستخدام للنطق يؤدي إلى نتائج مغلوبة. ومن هنا كان للناطقة غير قادرين على الوصول إلى نتائج صحيحة في الأمور الإلهية وفي الأمور السياسية وغيرها.

يقول ابن خلدون في مقدمته أثناء نقده للفلاسفة والنطق القديم:

"فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي كرموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها. وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شغل الذهن

في ترتيب الأثلة والمجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم القليبيس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكيمة من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها. فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجج والاستدلالات. لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم. فهي أصح ما علمناه من قولتين الأنظار. هذه ثمرة هذه الصناعة مع الإطلاع على مناهب أهل العلم وأرائهم، ومضارها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرراً جهده مع معاطبها. وليكن نازلاً من ينظر فيها بعد الإمتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه. ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم اللثة. فقلْ أن يسلم لذلك من معاطبها. والله للوفق للصواب وللحق والهادي إليه. وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله" (26)

ويقول ابن خلدون في فصل آخر من مقدمته عنوانه "في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومناهبها" ما يلي،

"والسبب في ذلك أنهم معتنون بالنظر الفكري والغوص على اللغاني وانتزاعها من الحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس. ويطبّقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات... فلا تزال أحكامهم وانظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك... والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها. فإنها خفية ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخرة إذ كما انشعبها في أمر واحد فعلمها لاختلافها في أمور. فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة اغرقوا ذلك في قالب انظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط ولا يؤمن عليهم..." (27)

يتضح من هذا أن ابن خلدون كان صريحاً في نقده للمنطق وفي تحديد مجاله

تحديداً ضيقاً، وهو بذلك يختلف عن الفلاسفة الذين كانوا يعتنون بالنطق سبيل التفكير الصحيح في كل الأمور الدينية منها والدينية.

هل كان فيلسوفاً؟

بقي لدينا شيء آخر هو، هل كان ابن خلدون فيلسوفاً؟

للجواب على هذا يجب ان نحدد معنى الفلسفة والفيلسوف. لقد كان الناس قديماً لا سيما في الإسلام، لا يطلقون اسم "الفيلسوف" إلا على من سار في خط الفلسفة الإغريقية ولقد يتحدث بالمصطلحات الفلسفية التقاليدية كالعقل الفعال والهيولى والاسطقس وولجب الوجود والدور والتسلسل وما اشبه. وكانت هذه المصطلحات غامضة يصعب على العامة فهمها، ولعل الغموض كان مقصوداً فيها لكي يشعر المتحدث بها كانه من طبقة عليا وأنه يبحث في اسرار الكون التي لا يفهمها عامة الناس.

على هذا جرى الناس قديماً، ولذلك اقتص بلقب الفلسفة افراد معدودون من امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد. فلما ظهر مفكر ينقد هذا النوع من الفلسفة عده الناس خارجاً عن دائرة للفلاسفة، حيث يعتقدون انه لو كان فيلسوفاً لساير في نفس للخط الذي سار فيه غيره من للفلاسفة.

ان الاتجاه الحديث في تعريف الفلسفة يختلف عن هذا. يمكن تعريف الفلسفة في معناها الحديث بانها كل محاولة عقلية ياتي بها مفكر لتفسير الكون ومكان الإنسان فيه⁽²⁸⁾. وبهذا الاعتبار يجوز إطلاق لقب الفيلسوف على من نقد الفلسفة الإغريقية وعلى من تابعها أيضاً. فهم جميعاً قد حاولوا تفسير الكون وتعيين مكان الإنسان فيه. اما اختلافهم في المنطق فهو امر يخص الوسيلة في للتفسير، إنما هم في الغاية سواء.

مما يجدر نكره ان بعض المؤلفين الحديثين توسعوا في تعريف الفلسفة بحيث جعلوا كل إنسان يعيش في هذه الدنيا فيلسوفاً، إذ هو لا بد ان تكون لديه فكرة عامة يحاول بها تفسير كنه الكون وكيف يسلك الإنسان تجاهه، ولكن الناس يختلفون في هذا طبعاً، فمنهم للسلج الذي يتصور الكون مملوءاً بالجن والفايريت،

ومنهم الفكر اللتمعق الذي يستمد تفسيره للكون من أحدث ما توصل إليه الفكر البشري من مفاهيم فلسفية أو نظريات علمية.

مهما يكن الحال، فإننا حين ننظر إلى ابن خلدون في ضوء التعريف الحديث للفلسفة، لا نملك إلا أن نعدّه فيلسوفاً من الطراز الأول. فهو قد استند في بناء نظريته حول الكون وللمجتمع على مختلف ما توصل إليه الفكر البشري من علم وفلسفة، خلال العصور التي سبقت عصره.

ناب بعض المستشرقين على القول بأن الفلسفة الإسلامية كانت مقلدة للفلسفة الإغريقية، وإنها لم تنتج من ذاتها شيئاً جديداً. وممن ذهب هذا المذهب رينان الفرنسي حيث قال، "إن الفلسفة الإسلامية ليست سوى فلسفة اليونان القديمة مكتوبة بحروف عربية".

يبدو أن رينان وامثاله من المستشرقين يحصرون الفلسفة في ذلك النطاق التقليدي الذي اعتاد الناس عليه قديماً. ونحن إذ ننظر إلى فلاسفة الإسلام من خلال هذا النطاق الضيق نكاد نوافق على ما قال رينان فيهم. ولكننا حين ننظر في الفلسفة الإسلامية من وجهة عامة نراها قد اتت بقسط لا يستهان به من الإبداع والتجديد.

لقد ظهر في الإسلام فلاسفة مبدعون لا يقلون في روعة إبداعهم عن بعض فلاسفة العصر الحديث. يكفي أن نذكر واحداً منهم. هو صاحبنا ابن خلدون. ولو لم يظهر في الحضارة الإسلامية غير هذا الرجل لكانها فخراً. ناهيك به فيلسوفاً يبدع علماً لم يستطع الفكر البشري أن يبداً به إلا بعد تطور بطيء استمر خمسة قرون.

خوفه من تهمة الفلسفة:

رأينا في فصل سابق كيف كان ابن خلدون في أيام شبابه يدرس الفلسفة التقليدية. وقد ألف فيها عدة كتب، منها كتاب في المنطق، وآخر في تلخيص فلسفة ابن رشد، وآخر لخص فيه كتاب ت "المحصل" لفخر الدين الرازي ولورد عليه رداً مستعداً من نصير الدين الطوسي الذي كان من أتباع الفلسفة التقليدية.

وقد ضلعت هذه الكتب مع الأسف فلم يبق منها إلا الكتاب الأخير، وهو الآن

محفوظ في مكتبة الاسكوريال قرب مدريد، ومكتوب بخط ابن خلدون نفسه. وفيه نجد ابن خلدون يصف الطوسي بلقب "الإمام الكبير" (29).

من الغريب أن ابن خلدون لم يذكر هذه الكتب في كتاب "التعريف" الذي ترجم فيه حياته. مع العلم أنه ذكر فيه أموراً أقل أهمية منها. فما هو السبب في ذلك؟

يخيل لي أن ابن خلدون إنما أغفل ذكر تلك الكتب الفلسفية في كتاب "التعريف" لئلا يقول الناس عنه أنه فيلسوف زنديق. فهو قد جعل كتاب "التعريف" في الجزء الأخير من تاريخه العام، ولعله كان لا يحب أن يرى القارئ فيه أن الف كتاباً فلسفياً بينما يرى في مقدمة التاريخ نقلاً شديداً للفلسفة وكيف أنها تؤدي بصاحبها إلى الكفر.

ذكر ابن خلدون في كتاب "التعريف" شيداً كثيراً عن الدروس الفلسفية التي قرأها على استاذة التلي، وكان يفتخر بها. والظاهر أنه أراد بذلك أن يقول بأنه درس الفلسفة دراسة مستفيضة في أيام شبابه، واستفاد منها في شدة ذهنه وترتيب افئله، ولكنه لم يؤمن بصحة ما جاء فيها من آراء مخالفة للشرعة.

خلاصة رأي ابن خلدون في الفلسفة أنها ليس فيها سوى ثمرة واحدة هي شدة الذهن في ترتيب الألفة. وهو ينصح الناظر في الفلسفة أن يكون متحرراً جهده من معاطبها فلا ينظر فيها إلا بعد الامتلاء من العلوم الشرعية. يبدو أن ابن خلدون جاء بهذا الرأي لكي يشير به إلى نفسه. وكأنه أراد أن يقول إنه درس الفلسفة بعد أن امتلأ من العلوم الشرعية، وأنه أخذ من الفلسفة محاسنها وتبذ مساوئها.

أن ابن خلدون، على أي حال، كان يخشى أن يتهمه الناس بأنه فيلسوف. وهذه تهمة كان لها عواقب وخيمة في أيام ابن خلدون. ولكي تترك مغبة تلك التهمة يجدر بنا أن نطلع على ما جرى لأبن رشد في أواخر عمره. ذلك أنه هو وتلاميذه حوكموا بتهمة للفلسفة ثم صدر الحكم عليهم بتفقيهم وإلحراق كتبهم. وفي أعقاب ذلك أصبر أبو يوسف المنصور، ملك اللوحين يومذاك، منشوراً حذر الناس فيه من الفلسفة وأنذرهم بالعقاب الشديد. والمنشور طويل نقتطف منه ما يلي:

"... فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، وبكتة سوانه في صفحة النور للدين، نبذناهم في لثة نبد النواة، وأقصيناهم حيث يقصي السفهاء من الغواة

ولبغضناهم في الله، كما أنا نحب للؤمنين في الله، وقتلنا، اللهم دينك هو الحق اليقين، وعبدك هم اللوصوفون بالثقين. وهؤلاء قد صدقوا عن آياتك، وعميت ابصارهم وبصائرهم عن بيناتك. فباعد أسفارهم، والحق بهم أشياءهم حيث كانوا وانصارهم، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال الستهم، والابقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم. ولكنهم وقفوا في موقف الخزي والهون، ثم طربوا عن رحمة الله، ولو رُتوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكانبون. فاحذروا وفقكم الله هذه الشرمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان. ومن عثر له على كتاب من كتبهم، فجزأوه للنار التي يعذب بها أربابه، وإليها يكون مال مؤلفه وقارنه ومآبه. ومن عثر منهم على مجد في غلوله، عم عن سبيل استقامته وامتناعه، فليماجل فيه بالتحقيق والتعريف" (30)

إن هذا للنشور يمثل لنا للجو الفكري الذي كان مسيطراً على المجتمع المغربي تجاه الفلسفة. وهو يمثل كذلك النهاية التي انتهت إليها الفلسفة في المغرب بوجه خاص، وفي الإسلام بوجه عام.

الملك الفيلسوف:

كان افلاطون يرى بأن المجتمع لا يتم صلاحه وسعادته إلا إذا تولى امره ملك فيلسوف. وقد قال بهذا الرأي أكثر الفلاسفة القدامى. ولعلمهم أرادوا به أن يكونوا هم الحاكم على الناس بدلاً من أولئك للوك "الجهلة الأغبياء".

وهنا يجب أن نذكر أن ابن خلدون جاء بما يناقض هذا الرأي تملأاً. ففي رأيه أن من مقتضيات الرفق بالرعية أن يكون الحكم في مستوى تفكير العامة منهم.

يقول ابن خلدون إن الحاكم إذا كان يقظاً شديد الذكاء أنى ذلك إلى تكليف الرعية فوق طاقتهم وحملهم على ما ليس في طبيعتهم، وذلك "لنفوذ نظره فيما وراء مناركم وإطلاعه على عواقب الأمور في مبلعها فيهلكون" (31)

ويستند ابن خلدون في ذلك على الحديث القائل: "سيروا على سير اضعفكم". وهو يروي كذلك قصة زياد بن أبي سفيان حيث عزله عمر عن عمله في العراق، فسأله زياد عن سبب عزله، أهو لعجز أم لخيانة؟ فقال عمر: "لم أعزلك لولحدة منهما، ولكني كرهت أن لحمل فضل عثك على الناس" (32)

إن هذا الرأي الذي جاء به ابن خلدون يشبه من بعض الوجوه ما تقول به الديمقراطية الحديثة. فالانتخاب الذي يتم به الآن لاختيار الحاكم يعتمد في الغالب على ما في الرشح من صفات تحببه إلى قلوب العامة. وهذا قريب من مفهوم "نهر الجنون" الذي أسلفنا ذكره. فإذا كانت الرعاية مجانيين وجب أن يكون الحاكم مجنوناً مثلهم، وإلا فهو لا يستطيع أن يوفر لهم ما يريدونه ويسعدون به.

يقول ابن خلدون، "إعلم أن مصلحة الرعاية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحه وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع عمله أو جودة خطه أو تقرب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين، فحقيقة السلطان أنه الملك للرعية القائم في لمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته لهم..."⁽⁹³⁾

فذلك ختامية عامة.

حين ندرس تاريخ الفكر البشري بوجه عام نجد فيه طفتين رئيسيتين، أولاهما الطفرة الفلسفية التي جاء بها الإغريق القدماء. والثانية الطفرة العلمية الحديثة التي بدأ بها غاليليو وبنيكون والتي انتجت لنا أخيراً هذا التراث الفكري الهائل. وقد رأينا في فصول سابقة من هذا الكتاب كيف أن الطفرة الإغريقية كانت بمثابة ثورة على التفكير الخرافي الذي كان سائداً على ألمان الناس من قبل. ولكن هذه الطفرة كان لها عيبها الكامن فيها، حيث وجهت الألمان توجيهاً مثالياً عالياً لا يهتم بواقع الحياة. وكان الفكر البشري إذن في حاجة إلى طفرة ثانية تنفع به نحو الاهتمام بالواقع بدلاً من الاهتمام بالثال. كان للفروض في هذه الطفرة الثانية أن تظهر في الثقافة الإسلامية. بعد أن انتشر فيها للنطق الإغريقي. وقد لاحظنا بولدر هذه الطفرة في الجاحظ وابن الهيثم والغزالي وابن تيمية وغيرهم. ثم تجمعت تلك البوادر عند ابن خلدون بشكل واضح. ولكن الثقافة الإسلامية لم تستمر في نموها بعد ابن خلدون. فوالت الطفرة عند ذلك الحد للنقص.

وفي ذلك الحين كانت أوربا تتعلم لتستيقظ من سباتها. وكلت أوربا يومئذ لا تزال تحت سيطرة الاتجاه الإغريقي في التفكير. ولذلك اضطر رواد الاتجاه العلمي

الحديث أن يكافحوا من جديد. وهذا هو الذي جعلنا نلاحظ شبهاً كبيراً بين ملامح الطفرة الفكرية التي قاموا بها وتلك التي شهدناها عند الرواد للمسلمين.

إن الشبه الذي نلاحظه مثلاً بين الغزالي وكنطه، أو بين ابن تيمية وبيكون، أو بين ابن خلدون وعلماء الاجتماع الحديثين، ليس من قبيل المصادفات الزائدة. إنه مما تقتضيه طبيعة الطفرة التي حاول القيام بها هؤلاء ولولئك.

هوامش الفصل العاشر:

- (1) أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة 1943)، ج 3 ص 152 .
- (2) المصدر السابق، ج 3 ، ص 188 .
- (3) المصدر السابق، ج 3 ، ص 189 .
- (4) المصدر السابق، ج 3 ، ص 199 .
- (5) المصدر السابق، ج 3 ، ص 201 .
- (6) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، (القاهرة 1946)، ص 11 .
- (7) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (القاهرة 1937) ص 194 - 195 .
- (8) A literary History of Persia, Browne, (1902 .Y.N), P.P 408.1 .
- (9) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 228 .
- (10) أبو حامد الغزالي، إلهام العوام من علم الكلام، (الطبعة للثبوت)، ص 12 - 13 .
- (11) Margoliouth, The Early Development of Mohammedanism (N.Y. 1914), P. 176 .
- (12) انظر في كتاب "الأحلام بين العلم والعقيدة" لكاتب هذه السطور، ص 25 - 27 وغيرها.
- (13) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 1074 - 1075 .
- (14) عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، (القاهرة 1945)، ص 370 .
- (15) Macdonald, The Development of Muslim Theology. (N.Y. 1903) P.250 .
- (16) محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، (القاهرة)، ص 82 - 92 .
- (17) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 267 - 277 .
- (18) المصدر السابق، ص 250 - 251 .
- (19) عبد الرحمن غنوم، ابن رشد بين الدين والفلسفة، (طرابلس)، ص 25 .
- (20) المصدر السابق، ص 25 .

- (21) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البیان العربی)، ص 908 - 921 .
- (22) مقدمة ابن خلدون: (طبعة المكتبة التجاریة)، ص 581 .
- (23) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البیان العربی)، ص 692 - 693 .
- (24) للتصیر السابق، ص 118 - 119 .
- (25) مجلة الفكر الفرنسي، (مارس 1961)، ص 2 .
- (26) مقدمة ابن خلدون، (الطبعة الأتية - بيروت)، ص 496 .
- (27) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجاریة)، ص 519 .
- (28) Harold Titus, Living Issues in Philosophy, (U.S.A. 1946) p . 8 .
- (29) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 67 - 70 .
- (30) محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، ص 63 - 66 .
- (31) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البیان العربی)، ص 515 .
- (32) للتصیر السابق، ص 515 - 516 .
- (33) للتصیر السابق، ص 514 .

الفصل الحادي عشر

السلوك والنظرية

بعد ان اسهبنا في الحديث عن نظرية ابن خلدون من نواحيها المختلفة، ارى من المناسب في نهاية اللطاف ان نتحدث قليلاً عن سلوكه الشخصي ومدى الصلة بينه وبين نظريته الاجتماعية.

مما يلفت النظر في حياة ابن خلدون، لا سيما منها تلك الفترة التي اشتغل فيها بالسياسة، انها لم تكن تخلو من خلق الغدر والنفاق والانتهازية. وهذا امر يكاد اكثر الباحثين يتفقون عليه. فاللعروف عن ابن خلدون انه كان لا يستقر في ولاءه على شيء وكثيراً ما كان يتملق من يرجو للنفعة عنده ويبيدي له إملاوات الإخلاص والنصيحة، حتى إذا رآه مهزوماً أو مغلوباً قلب له ظهر المجن واسرع إلى خصمه القلب يتملق له على متوال ما فعل مع سلفه.

لنظاير انه كان يحب الجاه والنصب حباً جمّاً، وهو لا يبالي ان يدوس على جميع المبادئ الخلقية في سبيلهما. ويقلب على ظني انه كان من هذه الناحية مصاباً بعقنة نفسية طالحة شغلت باله ولجهته زمناً طويلاً. لا شك ان هذه العقنة ضعفت لديه بعد كتابة اللقمة، إنما هي لم تنهب عنه نملاً تاماً. فقد ظل يعاني منها قليلاً أو كثيراً، حتى آخر يوم من حياته.

كان ابن خلدون حسن للصورة بارع للحديث. وكان فوق ذلك يملك لباقة

ديبلوماسية ممتازة، ويعرف كيف يتصرف مع اللوك ويحتبب إلى قلوبهم. ولعل هذا هو الذي جعل للوك يحاولون اجتلبه إليهم على الرغم من اشتهاه بقله الوفاء.

مهما يكن الحال فقد ساءت سمعة ابن خلدون في الغرب. ولما رحل إلى مصر وتولى فيها منصب القضاء، عجب أهل الغرب من ذلك ونسبوا إلى المصريين قلة للمعرفة، حتى أن ابن عرفة قال لما قدم إلى الحج: "كنا نعد خطة للقضاء على أعظم التلصص. فلما بلغنا أن ابن خلدون ولي القضاء عندنا بالاضد من ذلك" (1).

وقد ظهر لابن خلدون في مصر خصوم كثيرون، واتهموه ببعض الدائب الأخلاقية. ومما قالوا فيه أنه كان يكثر من سماع للطريات ومعاشره الأحداث وأنه تبسط بالسكنى على البحر (2). وكذلك نسبوا إليه أنه كان عند توليه القضاء يكثر من الأذراء بالناس ويشد في التعسف فيهم ولزجر لهم، إنما هو لا يكاد يعزل عن القضاء حتى يصبح إنساناً آخر فيلخذ بالتودد إلى الناس والتواضع لهم. يقول البشيتي عنه أنه "يكثر من الأذراء بالناس، وأنه حسن العشرة إذا كان معزولاً فقط فإذا ولي للنصب غلب عليه الجفاء والذوق فلا يُعامل بل ينبغي أن لا يُرى" (3).

إن هذه تهم ربما كانت مكتوبة لخطقتها للخصوم على ابن خلدون أو بالغوا فيها. ولكننا نلاحظ أن من بين الذين نكروها ووثقوا بصحتها ابن حجر العسقلاني. وهذا الرجل يعد من ثقات الحنفين، وكان ممن عاصروا ابن خلدون وتلمذوا عليه. ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن حجر على الرغم من ميله إلى دم ابن خلدون وذكر مثالبه يقول عنه إنه "لم يشتهر عنه في منصبه إلا الصيانة".

استطيع أن أستنتج من هذا أن ابن خلدون كان من طراز أولئك الناس الذي لا يحبون اللال بل هم يحبون الجاه والنصب. فهو على كثرة ما نسب إليه للخصوم من مثالب لم يتمكنوا من اتهامه بالرشوة أثناء توليه القضاء. والظاهر أنه كان يجب منصب القضاء لما فيه من نفوذ وإمرة. ولعله كان يتكالب على منصب القضاء في مصر كما كان يتكالب على منصب الإمارة في المغرب، إذ هو يجد فيها ما يشبع شهوته إلى الجاه. ومن هنا وجدناه يشمخ بانفه حين يتولى المنصب، فإذا عزل عنه ذل وتواضع.

يمكن القول إن هذه هي طبيعة كل الناس الذين هم من هذا الطراز، إذ هم يعدون للنصب مقياس عظمة الإنسان، فإذا نالوه شعروا فيه بالرفعة فيتكبرون، وإذا فقدوه شعروا بالضعفة فيتصاغفرون. وللاحظ أنهم حتى أثناء رفعتهم وتكبرهم لا يتولون عن التصاغر والتعلق لمن هو أعلى منهم في النصب. فهم كمثل ما يتكبرون على من هو دونهم، يتصاغفرون لمن هو فوقهم. وقد رأينا من أمثال هؤلاء الناس كثيرين، في زماننا وفي كل زمان.

نموذج من سلوكه:

حفظ لنا التاريخ نموذجاً للطريقة التي كان ابن خلدون يتعلق بها للأمراء. وهذا النموذج لم يروه خصوم ابن خلدون إنما رواه ابن خلدون نفسه في كتاب "التعريف"، حين ذكر تفاصيل مقابله لتيemorلنك خارج أسوار دمشق عام 803 هـ.

خلاصة القصة أن جيش تيمورلنك كان يحاصر دمشق بغية احتلالها عنوة أو صلحاً. وكان ابن خلدون آنذاك في دمشق، فخشى أن تقع المدينة في يد تيمورلنك فيكون نصيبه للموت أو الذكال. فغلب عليه إذ ذاك حب المغامرة والأثرة، فذهب إلى السور وتلى من فوقه بحبل ثم مضى يلتمس مقابلة تيمورلنك. يقول ابن خلدون:

"فوقع في نفسي لأجل الوجل الذي كنت فيه أن أفاوضه في شيء من ذلك يستريح إليه، ويانس به مني، ففأتحته وقلت، أيديك الله. لي اليوم ثلاثون أو أربعون سنة أتمنى لقاءك. فقال لي الترجمان عبد الجبار، وما سبب ذلك؟ فقلت، امرآن، الأول أنك سلطان العالم، وملك الدنيا، وما اعتقد أنه ظهر في الخليقة منذ آدم لهذا العهد ملك مثلك، وليست ممن يقول في الأمور بالجزاف، فإني من أهل العلم، وأبين ذلك فأقول..."

ولخذ ابن خلدون يشرح الأمرين الذين أشار إليهما. فذكر أولاً كيف أن الدول لا تقوم إلا بالعصبية، وأن على كثرتها يكون قدر الدولة. وولد ابن خلدون من ذلك أن يبرهن لتيemorلنك على أنه أعظم ملوك الأرض قاطبة، إذ أن العصبية التي معه هي أعظم العصبيات في العالم. ثم عرج ابن خلدون بعد ذلك إلى الأمر الثاني وهو ما كان

يسمعه في الغرب على لسان للنجمين وشيوخ التصوفة عن قرب ظهور الدائر العظيم الذي يستولي على أكثر للعمور. وذكر ابن خلدون كيف أن صفات هذا الدائر العظيم تنطبق كل الانطباق على صفات تيمورلنك . عز نصره (4).

هناك رواية أخرى حول مقابلة ابن خلدون لتيمورلنك رواها احمد بن عريشاه في كتابه "عجائب القصور في نولب تيمور" . وهي تختلف عن تلك التي رواها ابن خلدون، والمطلون ان رواية ابن عريشاه تدور حول مقابلة ثانية قام بها ابن خلدون بالاشتراك مع جماعة من فقهاء دمشق حيث خرجوا إلى تيمورلنك ليفاوضوه في امر تسليم المدينة له.

يقول ابن عريشاه ان تيمورلنك امر لهم بالطعام، فنشر لهم السماط اكواماً من اللحم المسلوق، ووضع امام كل منهم ما يليق به. فتعفف البعض منهم عن الأكل تذموا، وتشاغل آخرون بالحديث عنه، بينما اخذ بعضهم يلتهم الطعام التهاماً. وكان ابن خلدون من بين هؤلاء الأكثين. ولنتهز ابن خلدون للناسبة فدلى بصوت عال،

"يا مولانا الأمير. الحمد لله العلي الكبير. لقد شرفت بحضوري ملوك الأنام، وأحييت بتاريخي ما ملئت لهم من إيام. ورأيت من ملوك الغرب فلاناً وفلاناً، وحضرت لدى كذا وكذا سلطاناً، وشهدت مشارق الأرض ومغاربها، وخالطت في كل بقعة أميرها ونائبها. ولكن لله اللنة إذ امتد لي زمان، ومن الله عليّ بأن لحياني، حتى رأيت من هو الملك على الحقيقة، والمسلك بشريعة السلطنة على الطريقة. فإن كل طعام للوك يؤكل لدفع التلف، فطعام مولانا الأمير يؤكل لذلك ولنيل الفخر والشرف".

يقول ابن عريشاه، فاهتز تيمور عجباً، وكان يرقص طرباً. وأقبل بوجه الخطاب إليه، وعول في ذلك دن لكل عليه، وساله عن ملوك الغرب وأخبارها، وإيام دولها وأثارها. فقص عليه من ذلك ما خدع عقله وخبئه، وجلب لبه وسليه (5).

ويحدثنا ابن خلدون كيف انه صار موضع رعاية تيمورلنك وفي ضيافته خمسة وثلاثين يوماً، وهي للنة التي مكث فيها ابن خلدون في دمشق قبل أن يرجع إلى

مصر. وكتب ابن خلدون أثناء تلك الرسالة عن جغرافية المغرب طاعة لأمر تيمورلنك. وللطوبى أن تيمورلنك كان عازماً على فتح بلاد المغرب فأراد أن يتعرف على جغرافيتها سلفاً. وقد أتم ابن خلدون الرسالة في اثنتي عشرة كراسة، فقدمها إلى تيمورلنك، فامر هذا بترجمتها إلى اللغة المغولية.

ولحب ابن خلدون أخيراً أن يقدم لتيمورلنك هدية تزيد من حظوته عنده. فاشترى من سوق دمشق، مصحفاً رائعاً، وسجادة أنيقة، ونسخة من قصيدة البردة، وأربع علب من حلوة مصر الفاخرة. فتقبل تيمورلنك الهدية بقبول حسن وأظهر السرور بها.

مما تجدر الإشارة إليه أن دمشق كانت حينذاك قد استسلمت لتيمورلنك، فانتشر فيها النهب والحريق، وامتدت الديران تكل المدينة اكلاً حتى اتصلت بالجامع الأموي فسال رصاصه وتهمت سقوفه وجدرانه. فكان امرأً بلغ مبلغه في الشداعة والفتح - على حد تعبير ابن خلدون⁽⁶⁾.

أيام الشباب:

إن هذا الذي ذكرناه يعطينا صورة واضحة لخلق ابن خلدون وبراعته في التفاني والتملق. والغريب أنه فعل كل ذلك وكان عمره يدور على السبعين عاماً. وقد نشرنا في فصل سابق إلى أن ابن خلدون بطل من سلوكه بعد كتابة المقدمة، فأخذ يتجه نحو الاشتغال بالعلم بدلاً من الاشتغال بالسياسة. وهذا نسل، إذا كان هذا هو حال ابن خلدون بعد أن بطل من سلوكه وأصبح في السبعين من عمره، ليت شعري كيف كان حاله إذن عندما كان شاباً طموحاً يحب السياسة ويندفع في سبيلها انتفاعاً شديداً؟.

يقول الدكتور علي عبد الواحد وإني في وصف فترة الشباب من حياة ابن خلدون، "وقد قويت حينئذ لدى ابن خلدون نزعة نميمة، يصرح هو نفسه بتصويرها ولا يحاول إخفائها، إن كان يلتمس لها للعائير والبررات، وهي نزعة انتهز للفرص بآلية وسيلة، وتبجير الوصول إلى المقاصد من أي طريق. فكان لا يضيره، في سبيل الوصول إلى منافعه وغاياته الخاصة، أن يسيء إلى من احسبوا إليه، ويتمر ضد من غمروه بفضلهم، ويتكرر أن قدموا له للعروف. وظلت هذه

الذعة رائدة في مفامراته السياسية وعلاقاته بالملوك والأمراء والعظماء منذ صلته
بوظائف الدولة حتى مماته" (7).

ويقول الأستاذ محمد عبد الله عنان عن تصرف ابن خلدون تجاه أحد الملوك في
تلك الفترة، " وقد كان تصرفه في حق السلطان أبي عنان بادرة سيئة تنم عن
عواطف وأمواء لميمية، بيد أنه لم يكن وليد خطأ مؤقت، بل كان بالعكس عنون
نزعة متألدة في النفس، وثمره ميذا راسخ. كان ابن خلدون رجل الفريص، ينتهزها
بأي الوسئل والصورة، وكانت الغلبة تبرز لديه كل واسطة، ولا يضيره في ذلك أن
يجزي الخير بالشر والإحسان بالإساءة، وهو صريح في تصوير هذه الذعة لا
يحاول إخفائها...." (8).

رأي مغلوطة

يحاول بعض اللعبيين بإبن خلدون تبرئته من وصمة اللطاف والتملق، كأنهم لا
يستطيعون أن يتصوروا مفكراً عظيماً كأبن خلدون يسير في سلوكه الشخصي على
هذا النمط الذميم. ولعلمهم يرون أن الرجل ما بلم عظيماً في تفكيره فلا بد أن
يكون عظيماً في سلوكه أيضاً.

إن هذا رأي لا يلائم ما يقول به العلم الحديث في أمر تكوين الشخصية في
الإنسان ومدى الصلة بين السلوك والتفكير فيها. فالإنسان قد يكون ذا تفكير
عظيم جداً، وهو في الوقت ذاته ذو سلوك منحط.

كان الفلاسفة القدامى يعتقدون أن السلوك نتاج التفكير، وكلما صح تفكير
الإنسان صح سلوكه كذلك. وهم كانوا إذا راوا إنساناً ذا أخلاق وضيعة نسبوا ذلك
فيه إلى الجهل وسقم التفكير، ولا يزال هذا الرأي سائداً على أنهما الكثيرين حتى
يوماً هذا.

لسنا الآن بصدد مناقشة هذا الرأي وتفنيد. يكفي أن نقول أن ليس هناك
ارتباط ضروري بين ما يفكر الإنسان به وما يسير عليه في سلوكه العملي. فالأمراء
قد يختلفان في الإنسان أحياناً، وقد يختلفان فيه أحياناً أخرى. وقد لوحظ اختلافها
في الكثيرين من المفكرين العظام من أمثال بيكون وروسو وولايه وجود.

ونشير في هذه للنسبة إلى الأستاذ جود بوجه خاص. فقد كان هذا الرجل من اعظم الفكرين في عصرنا وكان يرأس قسم الفلسفة في جامعة لندن وله مؤلفات تستحق التقدير والإعجاب. ولكنه مات منذ عهد قريب بعد ان ثارت حوله فضيحة خلقية كبرى. إنه كان على الرغم من شيخوخته وعلمه يركب قطار تحت الأرض دون ان يدفع الأجرة. وكثيراً ما كان يراوغ ويلبس في هذا السبيل من اجل فلوس معدونة. وعندما انفضح امره اعترف بأنه كان مصاباً بعقدة نفسية تدفعه إلى مثل هذا العمل الشائن دون ان يعرف كيف يتخلص منها.

دفاع المغربي،

الشيخ عبد القادر المغربي من المعجبين بابن خلدون، وقد حاول الدفاع عن ابن خلدون لكي يذمه من وصمة النفاق والتملق. فهو عند ذكره لما جرى في المقابلة بين ابن خلدون وتمامورك قال، إن عمل ابن خلدون حينذاك لم يكن من باب الناهمة والنفاق، بل كان في سبيل النجاة والمجاهدة عن الحياة، إذ كان تمامورك قاسياً يعذب من يغضب عليه عنلياً شديداً⁽⁹⁾.

إن هذا من الشيخ المغربي تبرير ليس من السهل قبوله. فقد كان مع ابن خلدون في مقابلة تمامورك فقهاء آخرون، ولكنهم لم يفعلوا مثل فعله في سبيل النجاة والمجاهدة عن الحياة. ونحن إنما نحكم في الأمور بعد أن نقيسها بلشبابها، كما أراد منا ابن خلدون أن نفعل في دراسة حوادث التاريخ ورجاله.

الواقع أننا لو سرننا في أحكامنا على الرجال في ضوء اللبنا الذي جاء به المغربي، لما بقي في الدنيا عمل سميء ولصار للنافقون كلهم أناساً فضلاء.

يعطينا المغربي عن ابن خلدون صورة جميلة رائعة. فهو يشبّهه بالسيد جمال الدين الأفغاني، ويصفه بأنه كان كالأفغاني طاهر القلب ظاهره وباطنه سواء، وأنه كان عربياً صميمياً شديد الغيرة على دينه وملك قومه، وقد رأى هذا الملك مفككاً استولت عليه الأعاجم. فتقطعت نفسه حسرات، وصار يسبح في العالم الإسلامي فاحصاً متنبهاً، فيدرس ويكتب، ويهز النفوس الجملة ويتثلث لهمم للخامنة، ولكنه لم يحصل من ذلك كله إلا على رجع الصدى، وقويل بالإعراض والجفاء⁽¹⁰⁾.

لست أنري من ابن استمد المغربي هذه الصورة الجميلة عن ابن خلدون. فأكتر

القرنان والوثائق التاريخية التي بين أيدينا تشير إلى النقيض منها، يمكن القول إن الأفغاني وابن خلدون كانا على طرفي نقيض، في التفكير والسلوك معاً، فقد كان الأفغاني مثاليًا أو قريباً من المثالية، في كلا الأمرين. بينما كان ابن خلدون فيهما واقعياً مفراطاً في الواقعية، ولو أراد الأفغاني أن يتعلق للملوك على منوال ما فعل ابن خلدون، لربما صار رئيساً للوزراء في بلاط السلاطين عبد الحميد أو في بلاط ناصر الدين شاه.

قصير النظر:

كان ابن خلدون في سلوكه قصير النظر، شأنه في ذلك كشأن أمثاله من الانتهازيين للخلفين. كان يحاول الاستفادة من اليوم الذي هو فيه ولا يبالي بما يأتي به الغد. فهو حين يتزلف للأمراء تزلفاً صارخاً ثم ينقلب عليهم، لا يدري أن سره سينكشف عاجلاً أو آجلاً، وإن الناس سوف لا يأمنون منه ولا يثقون به. وقد حدث هذا فعلاً لابن خلدون حيث أصبح سنيء السمعة في المغرب، ولم يجد لنفسه مخرجاً إلا بأن يهرب من المغرب ويتوجه إلى بلد آخر لا يعرف أهلوه عنه شيئاً كثيراً.

يجوز تشبيه ابن خلدون في هذا بالتاجر الفشاش، فالتاجر يستطيع أن يفش الناس ويكتب عليهم برهمة من الزمن إنما هو لا يستطيع أن يستمر في غشه ويكتب عليهم حتى الدهلية، إذ لا بد أن ينكشف أمره ويكسد سوقه. فيصعب مضطراً عندئذ إلى البحث عن سوق له جديدة.

إن العقدة التي تسطر على ابن خلدون من شأنها أن تحجب عنه النظر في عاقبة سلوكه. فهو يندفع بها اندفاعاً لا شعورياً كمثل ما يندفع البخيل في تكبيس المال أو اللوحي في سرقة اللعاق. ولعله قد يظن لحاله بعد فوات الأوان.

نقطة تلفت النظر:

هناك نقطة تلفت النظر في أمر ابن خلدون، ولعله يتميز بها عن أمثاله من أصحاب العقد السينة، فالعروف عن هؤلاء أن سلوكهم للشخصي لا يظهر أثره في كتاباتهم واضحاً. وكثيراً ما نراهم أولي شخصية مزبوجة، يفكرون على نمط ويسلكون على نمط آخر. أما ابن خلدون فكان على العكس من ذلك، إذ إن أثر

سلوكه الشخصي يظهر واضحاً في كتاباته، وقد يصدق عليه من بعض الوجوه ما وصفه به للفري حين قال، إن باطله وظاهره سواء.

نجد في كتب "التعريف" يذكر الأفعال الانتهازية التي قام بها في أيام شبابه بصراحة عجيبة، لا يراعي فيها أو يعتذر عنها. وكأنه كان يعمداً امرأً طبيعياً لا يلعي لكتمانها، إما في اللقمة فنجده يعقد فصلاً عدولته "في أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتعلق وإن هذا الخلق من أسباب السعادة" (11). ولا يكتفي ابن خلدون بهذا بل نراه في كثير من فصول مقدمته يذم للذليلين اللزمتين نماً مقدعاً، ذلك لأنهم في رأيه لا يسليرون التيار ولا يسلكون حسبما تقتضيه طبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه.

يخيل لي أن من الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى إبداع نظريته الاجتماعية هو أنه أراد بها الدفاع عن نفسه. وكأنه رأى الناس يذمون نفاقه فأراد أن ينشئ علماً جديداً ليقول فيه بأن هذا الخلق هو الذي يجب أن يتخلق الناس به، إذ هو الخلق اللائق لطبيعة الحياة الاجتماعية.

لقد كان ابن خلدون في علمه الجديد واقعياً حيث قدم به وصفاً واقعياً للمجتمع الذي عاش فيه. ولكنه لم يقف عند هذا الحد، بل أخذ ينصح الناس أن يكونوا في سلوكهم واقعيين يسليرون التيار الاجتماعي من غير مراعاة للمبادئ الخلقية. إنه بعبارة أخرى يريد من الناس أن يكونوا مثله منافقين انتهازيين.

رأيه في الثورة:

إن العلاقة بين سلوك ابن خلدون ونظريته تظهر واضحة كل الوضوح في موضوع الثورة. فقد جعلته نزعة الواقعية المفرطة يذم في موضوع الثورة مذمباً لا يخلو من غربة وغلو.

الظاهر أنه كان يصنف الثورات إلى صنفين، ناجحة وفاشلة. وهو لا يخفي تمجيده للثورة الناجحة. أما الثورة الفاشلة فهي في نظره مذمومة جداً، وهو يشجبها شجباً مقدعاً بغض النظر عما يمكن أن يكون فيها من مبادئ صالحة أو مثل العليا.

يصف ابن خلدون الثوار الفاضلين بأنهم حمقى أو مشعولين. ويرى أنهم يجب أن يعاقبوا عقاباً شديداً أو يعالجوا. فإذا كانوا من أهل الجنون عولجوا بالدواوة. أما إذا احتدوا في المجتمع هرجاً وفتنة عوقبوا بالقتل أو الضرب. ومنهم من ينبغي إلانة للسخرية منهم واعتبارهم من جملة الصفاةين⁽¹²⁾.

كان للفقهاء في عهدهم للتأخرة، كما رأينا في فصل سابق، يؤمنون بوجوب طاعة للسلطان وبتحريم الخروج عليه. وكان مستندهم في ذلك ما ورد في الكتاب والسنة من تحريض على طاعة ولي الأمر ولو كان جائراً أو فاسقاً. وكان بعضهم يعلل ذلك بكون الخروج على السلطان يؤدي إلى الهرج والفوضى وسفك الدماء. وخلاصة رأيهم في هذا الصدد، إن الحكومة الجائرة خير من الفوضى.

ليس يخفى أن هذا الرأي الذي توصل إليه الفقهاء في عهدهم للتأخرة هو نتاج وضعهم المعاشي. فقد كانوا في الغالب موظفين لدى الحكومة يعتمدون عليها في رزقهم ويأملون منها الترفيع والمكافأة. ولهذا كانوا يشجبون كل ثورة من شأنها تهديد الحكومة القائمة التي يرتزقون منها⁽¹³⁾. إنهم ينسون أن الحكومة القائمة جاءت إلى الحكم نتيجة ثورة قامت ضد حكومة سابقة، وربما قامت ثورة أخرى فتندجج في تأسيس حكومة جديدة ويبدلون في خدمتها كما بدّلوا في خدمة الحكومة القائمة. الظاهر أنهم لا يهتمون إلا بما هو حاضر بين أيديهم، وليس من شأنهم أن يهتموا بما كان أو ما سيكون.

أما ابن خلدون فكان من طراز آخر. وجدناه قبل كتابة المقدمة يسعى سعياً حثيثاً لتأسيس إمارة له في المغرب أو للحصول على مجد يعيد به ما كان لأبيه من قبل. وعندما فشل في ذلك وساعت سمعته، لجأ إلى مكان منعزل يتأمل في سبب فشله. وقد هداه تفكيره حينذاك إلى أهمية العصبية في حياة المجتمع. ومن هنا كان رايه في الثورة مستمداً من هذه الأهمية التي عزاهها إلى العصبية.

إنه يمجّد الثورة الناجحة بغض النظر عما ينتج عنها من فوضى وسفك دماء. فهي في نظره ثورة قامت على أسس العصبية. وهي إن لا بد أن تحدث ولا بد أن يكون مصيرها النجاح. ولو أراء صاحب العصبية أن يتقاعس عن ثورته لقام غيره بها ممن توافر لهم العصبية مثله.

بهذا حاول ابن خلدون تحليل خروج معاوية على عليّ ونافع عنه. فهو يقول، "ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية... فاعصوبوا عليه واستماتوا بونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتليفيها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة..." (14).

نلاحظ في هذا أن ابن خلدون يوجب على صاحب العصبية أن يخرج على الحكومة القائمة ولو كانت شرعية صالحة، إذ أن تقاعسه عن الخروج قد يؤدي إلى تنازع وفوضى أكثر مما يؤدي إليه خروجه.

ويشجب ابن خلدون من الجانب الآخر كل ثورة فاشلة. وهو يعلل فشلها بكون القائمين بها لم يراعوا شرط توازن العصبية فيها. فالثائر الذي يخرج على حكومة زمانه اعتماداً على المبدأ الصالح الذي يدعو له، من غير عصبية كافية تسنده، إنما يجري خلاف التيار الذي يسير عليه للجموع، ولا بد أن يكون مصيره الفشل واللعنة.

يجب على الثائر في رأي ابن خلدون أن يحسب حسابه قبل القيام بهركته، فيحصى اتباعه وقوة عصبيتهم، فإذا وجدها أضعف مما تؤدي به إلى النجاح كان الجدير به أن يجلس في بيته ويسكت، تاركاً الأمور تجري حسبما يريد لها أهل العصبية الذين بيدهم الحل والعقد.

إن الذعة الواقعية للفرطة لدى ابن خلدون جعلته يفتل عن ناحية مهمة من تاريخ الثورات. فالثورات لا تخضع للحساب النقيض كما يريد ابن خلدون منها أن تكون. إنها ليست كمثال للصقفة التجارية حيث لا يقوم للتاجر بها إلا بعد أن يحسب حسابه. كثيراً ما يكون الثائر مؤمناً بللبدا الذي يدور من أجله، وهو يدفع به فلا يبالي لوقع الموت منه أم وقع عليه. ورب ثائر يدور دون أن يكون لديه ما يؤهله للنجاح، ثم يأتيه النجاح من حيث لا يحتسب. فالحساسة أعظم من أن تخضع لحساب التاجر.

يحاول ابن خلدون تطبيق مبادئه في العصبية على دعوة النبي محمد، استناداً على ما جاء في الحديث الصحيح، "ما بعث الله نبياً إلا في منفعة من قومه" (15).

ينسى ابن خلدون كيف بدأ النبي بدعوته وهو ذو عصبية ضعيفة جداً تجاه عصبية خصومه الأشرار. وقد كاد الخصوم ينجحون في القضاء عليه، عند اختلافه في الفار، لو لم يتنازعه الله بخيطة العنكبوت وبيض الحمام، كما هو معروف. فالسلسلة لم تكن مسألة عصبية فقط إنما كانت هناك عوامل أخرى تلعب دورها في نجاح الدعوة أو فشلها.

لو اتبع الثوار هذا للبدا الخلدوني منذ قديم الزمان لما ظهر في الدنيا أنبياء ولا زعماء ولا مصلحون، ولصار الناس كالأنعام يخضعون لكل من يسيطر عليهم بالقوة، حيث يسمي للجمع بهم جامناً يسير على وتيرة واحدة جيلاً بعد جيل.

وقد غفل ابن خلدون عن ناحية أخرى من تاريخ الثورات، فالثورة قد ينتهي أمرها إلى الفشل ولكنها على الرغم من ذلك قد تكون ذات أثر اجتماعي نافع. إنها قد تحرك الرأي العام وتفتح أذهان الناس إلى أمر ربما كانوا غافلين عنه. وكثيراً ما تكون الثورات الفاشلة تمهيداً للثورة الناجحة التي تأتي بعدها. ويمكن القول إن الثورة الناجحة لا تحدث إلا بعد سلسلة من الثورات الفاشلة، حيث تكون كل واحدة منها بمثابة خطوة لتمهيد الطريق نحو إنجاز الثورة الأخيرة.

يبدو أن ابن خلدون لا يهتم إلا بالنجاح العاجل. أما النجاح الآجل فهو لا يعيره أهمية تذكر. وهو في ذلك قد ذهب في نزعه الواقعية مذهباً لا يطابق الواقع الاجتماعي في الأمد البعيد.

ابن خلدون وابن تومرت:

هناك عبارة وردت في المقدمة تشير إلى أن ابن خلدون يعتبر نجاح أية دعوة دليلاً على صلاحها. وردت هذه العبارة في معرض الدفاع عن محمد بن تومرت هذا أنه ادعى لنفسه النسب العلوي وزعم أنه المهدي المنتظر. ويقول عنه الدكتور أحمد أمين أنه قام ببعض المخاريق والشعوذات ليخدع الناس بها ويجعلهم يلتفتون حوله ويؤيدونه في مسعاه. وقد نجح أخيراً في تأسيس دولة كبيرة اشتهرت في تاريخ المغرب باسم دولة اللوحدين⁽¹⁶⁾. ويأتي ابن خلدون فيدافع عنه دفاعاً حاراً ويحاول تبرئته من التهم للنسوبة إليه ويعدده من أهل الصلاح والتقوى. يقول ابن خلدون،

"ويلحق بهذه الفئات الفاسدة والذالعة القليلة ما يتناولوه ضعفة الرأي من فقهاء

المغرب من القمح في الإمام الهدي صاحب دولة للموحدين ونسبته إلى الشعونة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد للحق والنصي على أهل البغي قبله، وتكذيبهم لجميع مدعيته في ذلك، حتى فيما يزعم الموحدين إتباعه من انتسابه في أهل البيت، وإنما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كمن في نفوسهم من حسده على شأنه... وما ظنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم وخالف اجتراحه فقهاءهم، فدأى في قومه ودعا إلى جهلهم بنفسه، فاقطع الدولة من أصولها، وجعل عاليها سافلها، اعظم ما كنت قوة وإشد شوكة وإعز أنصاراً وحامية، وتساقطت في ذلك من إتباعه نفوس لا يحصوها إلا خلقها... فليت شعري ما الذي قصد بذلك إن لم يكن وجه الله، وهو لم يحصل له حظ من الدنيا في عاجله. ومع هذا فلو كان قصده غير صالح لما تم أمره وانفسحت دعوته، سنة الله التي خلت في عباده" (17).

ربما كان النافع الذي دفع ابن خلدون إلى هذا الدفاع الحار عن ابن تومرت أنه كان يريد أن يهدي كتابه إلى ملك ينتمي إلى الموحدين ببعض الصلة. كما أشار إلى ذلك الدكتور مه حسين. أي أنه كان بنفاعه هذا يريد أن يتملق للملوك على نابه الممهور. ولكنه على أي حال قد جاء إثناء الدفاع بمقياس لا نملك إلا أن نستغرب منه. فهو يقول عن ابن تومرت، "ومع هذا فلو كان قصده غير صالح لما تم أمره وانفسحت دعوته، سنة الله التي خلت في عباده".

إن ابن خلدون هنا يجعل نجاح الدعوة مقياس صلاحها. ولست أدري كيف يستطيع ابن خلدون أن يطبق هذا المقياس على الدعوات الداجحة التي هي فاسدة في نظره كدعوة الفاطميين مثلاً، أو يطبقه على الدعوات الفاضلة التي هي صالحة في نظره كدعوة الحسين.

الثورات الإسلامية:

كان المجتمع المغربي في أيام ابن خلدون يذبض بين كل حين وآخر بدعوات دينية لا تكاد تظهر حتى تختفي. وكان القاتمون بتلك الدعوات على صنفين، كما ذكر ابن خلدون في مقدمته، الأول منهما يتلف من دعاة المهدوية حيث يزعم أحدهم أنه المهدي المنتظر الذي بشر به النبي لإقامة دولة العدل بدلاً من دولة الظلم. أما

الصف الثاني فيتألف من أولئك الذين يدعون إلى تأمين الطرق وردع الإعراب عن الإفساد فيها⁽¹⁸⁾.

مما تجدر الإشارة إليه أن هذه الدعوات الدينية في الغرب لم تكن سوى صورة مطوية لما كان يحدث في تاريخ الإسلام بوجه عام من صراع عنيف بين مثالية الدين وواقعية الدولة. فالإسلام بطبيعة كونه ديناً إصلاحياً قد جاء بمثل عليا في المساواة بين الناس وللعادل فيهم، وقد تمثلت هذه المثل العليا في سنة النبي وسيرة الخلفاء الراشدين من بعده. ولكن للجمع الإسلامي قد انحرف فيما بعد عن تلك المثل العليا، فظهرت فيه الدولة المستبدة وشاع الظلم واستفحل للنكر.

وكان من نتيج هذا الانحراف أن ظهرت في الإسلام ثورات ودعوات دينية متنوعة تحاول الرجوع بالجمع الإسلامي إلى سيرته الأولى. وكانت تلك الثورات والدعوات من العوامل الفعالة التي جعلت الحضارة الإسلامية ذات طبيعة حركية مبدعة. ولولاها لما وصلت الحضارة الإسلامية إلى ما وصلت إليه من خصب في الإنتاج الفكري وتنوع في العبقرية.

يأتي ابن خلدون أخيراً ليشتطب على تلك الثورات كلها بجرة قلم واحدة. فهو يقول:

"ومن هذا الباب أحوال الثوار القلمين بتغيير للنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيراً من المنتهين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء ناعين إلى تغيير للنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر اتباعهم والمتشبهون بهم من الفوغاء والدمماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهلك، وأكثرهم يهلكون مازويين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه... وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناها إلا للطالبة القوية التي من ورثها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه"⁽¹⁹⁾.

يبدو أن ابن خلدون وقع هنا في ورطة لا يدري كيف يتخلص منها. فهو عندما يحكم على الثوار الفاضلين بهذا الحكم القلبي، لا بد أن تخطر بباله ثورة الحسين بن علي. فهل يحكم عليها بمثل ما حكم على غيرها من الثورات الفاضلة، فيقول

عن الحسين إنه كان في ثورته ملزوراً غير ملجور؟ وليت شعري هل كان ابن خلدون قادراً أن يقول مثل هذا، ففي الوقت الذي كان فيه المسلمون يكادون يجمعون على تقديس الحسين وعلى اعتباره من الشهداء الأبرار؟

ابن خلدون والحسين:

رأينا في الفصل السابع كيف أن ابن خلدون غلط ابن العربي في رأيه القائل "إن الحسين قتل بسيف جده". والواقع أن ابن خلدون أسهب في الدفاع عن الحسين في مقدمته، حيث قال،

"وأما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكوفة من أهل عصره بعثت شيعة أهل الكوفة للحسين بن ياتهم فيقوموا بأمره. فرأي الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما من له القدرة عليه، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته. فلما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة وأما الشوكة فغلط يرحمه الله فيها، لأن عصبية مضر كانت في قريش، وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا يتكرونها... فقد تبين لك غلط الحسين، إلا أنه في أمر دينوي لا يضر الغلط فيه. وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه مذموم بظنه، وكان ظنه القدرة عليه... وأما غير الحسين من الصحابة الذين كانوا بالحجاز ومع يزيد بالشام والعراق ومن التابعين لهم، فראوا أن الخروج على يزيد، وإن كان فلسفياً لا يجوز لما ينشأ عنه من الهرج والدماء. فاقصروا عن ذلك ولم يتبعوا الحسين، ولا أنكروا عليه ولا انمؤء، لأنه مجتهد وهو أسوة المجتهدين" (20).

خلاصة رأي ابن خلدون في هذا الشأن هي أن الحسين لم يغلط في ثورته على يزيد من الناحية الشرعية، على الرغم من عدم اهتمامه بمبدأ العصبية، وأنه كان في ذلك مجتهداً ملجوراً. اليس من حقنا هنا أن نسأل ابن خلدون، لماذا لا يكون جميع الدوار الفاشلين مجتهدين ملجورين كالحسين، وهم كما اعترف ابن خلدون نفسه من اللخطئين للعبادة وسلوك طرق الدين، ولهم إنما قتلوا بثورتهم رجاء في ثواب الله؟

هناك رواية يرويها ابن حجر العسقلاني تشير إلى أن ابن خلدون كان في أول

امره، عندما كتب النسخة الأولى من مقدمته، يؤيد ابن العربي في قوله بأن الحسين قُتل بسيف جده. يقول ابن حجر، إن شيوخه الحافظ أبى الحسين بن أبى بكر كان يبلغ في الغضب من ابن خلدون من أجل قوله ذلك وكان يلعنه ويبيكي⁽²¹⁾.

إن صحت هذه الرواية فهي دليل على أن ابن خلدون كان له في أول امره رأي في ثورة الحسين يشبه رأيه في جميع الثورات الفاشلة، ولكنه تراجع عن هذا الرأي بعدد خوفاً من الناس، فمحاه من مقدمته ووضع مكانه الرأي الذي أسلفنا ذكره.

مما يلفت النظر أن ابن خلدون لم ينكر شيئاً عن ثورة الحسين في تاريخه العام، بل ترك مكانها فارغاً. والغريب أن الذين قرأوا تاريخ ابن خلدون، ولذين اشتغلوا في طبعه، لم يغطنوا إلى علة هذا الفراغ "الأبيض" في صفحات الكتاب.

يخيل لي أن ابن خلدون، عندما أراد أن يكتب عن ثورة الحسين في تاريخه، تملكته الحيرة وتوقف عن الكتابة. فهو لا يدري يكتب الرأي الذي يؤمن به في قرارة نفسه، أم يكتب الرأي الذي يريده الناس منه. والظاهر أنه خصص لحسين صفحات من تاريخه، وتركها بيضاء لكي يعود إليها فيما لها بعد أن يستقر في أمر الحسين على رأي معين. ثم مرت به الأيام فنسى أمر تلك الصفحات البيضاء، حيث بقيت على حالها إلى يومنا هذا.

اعتراض وجواب

قد يعترض معترض فيقول، إذا كانت نظرية ابن خلدون تحتوي على هذه العيوب الكبيرة فكيف جاز إذن أن نعدّها طرفة في تاريخ الفكر الاجتماعي؟

إن هذا اعتراض وجته لدى الكثيرين، فهم يريدون في نظرية ابن خلدون أن تكون عظيمة وكاملة من جميع جوانبها لكي ينظروا إليها نظرة احترام وتقدير. فلا يكاد أحدهم يجد في تلك النظرية رأياً لا يعجبه حتى يحكم عليها كلها بالسوء ويستهن بها.

خطأ هؤلاء أنهم يفترضون في الشيء العظيم أن يكون عظيماً من كل ناحية. وهم لا يدرون أن ليس في الدنيا عمل بشري يخلو من نقص على وجه من الوجوه. وقد أخذ النقد الحديث يدرك هذا ويسير في ضوئه عندما يريد تقييم أي

إنتاج أنجزته يد إنسان. فللفروض في الإنتاج أن يجمع الجوانب الحسنة والسيدة في الوقت ذاته. والناقد الذي يركز بحثه على الجوانب المسنة وحدها، أو السيدة وحدها، إنما هو ناقد من طراز قديم.

مما يجبر ذكره ابن خلدون نفسه اتباع هذا المنهج الحديث في نقده لخصائص الأمم. ولذلك رأيناه عند شرحه لخصائص البدوة والحضارة، يعرض للجوانب الحسنة والسيدة في كل منهما. وهذا هو الذي جعل الكثيرين يسيئون فهم نظريته، فذهب بعضهم إلى القول بأنه أراد بها دم البدوة، وذهب البعض الآخر إلى القول بأنه أراد دم الحضارة. إنهم لا يستطيعون أن يفهموا أن الشيء قد يكون حسناً في بعض جوانبه وسيئاً في جوانبه الأخرى.

إن للمنهج الذي اتبعه ابن خلدون في دراسة المجتمع يمكن أن نتبعه نحن في دراسة ابن خلدون نفسه وفي دراسة نظريته. فالرجل قد كان ذا تفكير عظيم بمقدار ما كان ذا سلوك منحط. ولعله لم يكن قادراً على إبداع نظريته الرائعة لو كان ذا سلوك اعتيادي. وربما كانت انتهازيته للفرطة التي شد بها عن مفكري زمانه هي التي جعلته يشد عنهم في التفكير. فلجانبا متلازمان كتلازم الصفات الحسنة والسيدة في الأشياء جميعاً.

كانت نظرية ابن خلدون طرفة بالنسبة إلى التفكير الذي كان سائداً قبله. فقد كان للفكرين قبل ابن خلدون مشغولين بالفكرهم المثالية العالية التي تستدكف من الذبول إلى واقع الحياة لعرسه. وجاء ابن خلدون ثوراً على هذا النمط من التفكير. لكنه قد تطرف في دزعه الواقعية بمثل ما تطرف القدامى في دزعتهم المثالية. ونحن اليوم في حاجة إلى أن نتخذ النمرقة الوسطى بين هاتين الدزعتين المتطرفتين، فندرك في كل منهما ما لها من جانب حسن وجانب سيء.

يقول ملكس لرنر في مقدمته لكتاب "الأمير" مكيافي، إن مكيافي مئز بين مجال للمال ومجال الواقع، فرفض الأول منهما وأخذ بالثاني. ولكن هناك مجالاً ثالثاً هو مجال الممكن، وهو الذي يمكن به التوفيق بين ما هو كائن وما يجب أن يكون⁽²²⁾.

إن قول لرنر هذا قد يصدق على ابن خلدون مثلاً يصدق على مكيافي. ولعله

خير مقياس نستطيع أن نقيس به نظرية ابن خلدون في محاسنها ومساوئها. ونحن إذ نريد اليوم دراسة النظرية والانتفاع بها، ينبغي أن ننظر فيها من خلال إطارها المحدود. فنلخذ منها ما فيها من واقعية أصيلة، ونرفض ما فيها من إفراط غير ملائم للواقع الذي نعيش فيه.

إننا نعيش في عهد مفعم بالثورات. وقد أصبح مفهوم الثورة يختلف عن مفهومها في عهد "وعاظ السلاطين". ولهذا يجب أن تكون دراستنا الاجتماعية قائمة على أساس البحث فيما نحن فيه من واقع وما يجب أن نكون عليه من مثال. فلا نفرط في أحدهما على حساب الآخر.

إن للجمع عبارة عن تولد بين نافع الواقع ونافع المثال. فإذا اشتط المجتمع في أحد هذين النافعين كانت النتيجة مهلكة. فهي إما أن تكون جموداً أو تكون فوضى. وخير للمجتمع أن يكون على الخط الأوسط بين الجمود والفوضى. وهذا هو ما يحاول أن يفعله المجتمع في الحضارة الجديدة.

هوامش الفصل الحادي عشر

- (1) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، (القاهرة 1962) ص 281 .
- (2) سألت بعض إعراني من الأساتذة للصين عن وجه الألم فيما نسب إلى ابن خلدون من التبسط بالسكنى على البحر، أي على نهر النيل، ففسروا ذلك بأن القاهرة كانت في ذلك العهد بعيدة عن شاطئ النيل، وكان الفاطمي لا يسكنه إلا المستعربون وأهل الخلافة الذين يتخون الاضداد عن الأحياء المزدهمة بالسكان فلا يرافقهم أحد. وهذا تفسير لطيف.
- (3) محمد عبد الله حنان، ابن خلدون، (القاهرة 1933) ، ص 94 .
- (4) عبد الرحمن بن خلدون، الصريف، ص 371 - 373 .
- (5) قلاً عن : عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 308 .
- (6) ابن خلدون، الصريف ، ص 374 .
- (7) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 43 - 44 .
- (8) محمد عبد الله حنان، ابن خلدون، ص 28 .
- (9) عبد القادر المغربي، محاضرات، (دمشق 1928)، ص 70 .
- (10) المصدر السابق، ص 77 - 80 .
- (11) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 908 - 913 .
- (12) المصدر السابق، ص 471 .
- (13) انظر كتاب "رعاظ السلاطين" لكاتب هذه السطور.
- (14) المصدر السابق، ص 544 .
- (15) المصدر السابق، ص 468 .
- (16) أحمد أمين، المهدي والهدية، ص 35 - 37 .
- (17) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 249 - 250 .
- (18) المصدر السابق، ص 754 - 759 .
- (19) المصدر السابق، ص 469 .
- (20) المصدر السابق، ص 561 .
- (21) قلاً عن: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 284 .

Max Lerner, Op. cit, P. XLVI (22)

الخاتمة

الفصل الثاني عشر

مصير العلم الجديد

عندما اكمل ابن خلدون كتابة المقدمة شعر بأنه أسس علماً جديداً أطلق عليه "علم العمران". وقد صار فرحاً بهذا العلم فخوراً به يريد أن يباهي به غيره من المؤلفين.

مما تجدر الإشارة إليه أن تأسيس العلوم الجديدة لم يكن بالأمر الذائر في الإسلام. فقد رأينا للفكرين للمسلمين منذ بداية العهد العباسي يؤسسون علوماً مختلفة، كما فعل الفراهيدي في علم العروض، وسيبويه في علم النحو، وأبو يوسف في علم الخراج، والشافعي في علم أصول الفقه، والأشعري في علم الكلام... والظاهر أن ابن خلدون أراد أن يتشبه بهؤلاء فيؤسس هو أيضاً علماً ينمو من بعده.

وكان ابن خلدون يريد أن يتشبه بأرسطو بصفة خاصة. فهو قد رأى ما كان لمنطق أرسطو من منزلة رفيعة لدى الفكرين فحنن أن علمه الجديد ستكون له مثل تلك اللزلة في مستقبل الأيام. إنه يشير في مقدمته إلى أن مسائل المنطق كانت معروفة قبل أرسطو ولكنها كانت متفرقة غير مهيبة، فجاء أرسطو بترتيبها ويهذبها ويؤلف منها علماً قائماً بذاته. ولذلك سُمي أرسطو بالعلم الأول⁽¹⁾.

ويقول ابن خلدون عن علمه الجديد مثل ذلك. فهو ينكر أن الفلاسفة واهل العلوم قبله جاؤوا بمسائل من نوع تلك التي بحثها في مقدمته، ولكنهم أوردوها في

كتبهم متفرقة وغير مقصورة لئلاها. أما هو فقد جعلها أصلاً لعلمه الجديد ففصل
إجمالها ولستوفى بيانها وميزها عن غيرها من مسائل العلوم الأخرى⁽²⁾.

وكان ابن خلدون يأمل أن علمه الجديد سوف يتوسع وينظم وتُصلح أخطاؤه
على يد العلماء الذين يأتون بعده، كما حدث لجميع العلوم التي أسست من قبل.
وهو يقول في هذا: "... فلئن كنت قد استوفيت مسأله وميزت عن سائر الصنائع
انظاره وانحاهه، فتوفيق من الله ومداية. ولئن فالتني شيء في إحصائه، واشتبهت
بغيره مسأله، فللناظر للحق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل
وأوضحت له الطريق. والله يهدي لنوره من يشاء"⁽³⁾.

ولم يكتف ابن خلدون بذلك بل نراه يختم المقدمة فيقول: "وقد كنا نخرج من
الغرض، ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو
طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسأله ما حسبناه كفاية.
ولعل من يأتي بعننا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين، يغوص من مسأله
على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسأله، وإنما عليه تعيين
موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه. وللتأخرون يلحقون السائل من بعده
شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل. والله يعلم وانتم لا تعلمون"⁽⁴⁾.

إن السؤال الذي يولجها هنا، هل تحقق لمل ابن خلدون في علمه الجديد؟ وهل
تطور علم العمران أو توسع بالشكل الذي توقعه مؤسسه؟

ضياع العالم:

حاول مؤلفون قليلون أن يقتبسوا شيئاً من آراء ابن خلدون أو يتأثروا بها في
مؤلفاتهم. وكان معظم هؤلاء ممن تنظموا على ابن خلدون في مصر أو عاصروه أو
عاشوا بعده بزمان غير طويل. وكان أكثرهم تأثراً بآراء ابن خلدون الأصبحي
والمقريري.

أما الأصبحي فقد عاش في القرن التاسع، أي بعد وفاة ابن خلدون بزمان
قصير⁽⁵⁾. وكان من أهل الأندلس وشهد نهاية عهد المسلمين فيها، وكان يسعى
لانتقاد بقايا ذلك العهد فسافر إلى مصر يستنهض سلطانها في هذا السبيل دون
جدوى. وقد كتب كتاباً أسماه "بفتح السلك في طبائع الملك". والملاحظ أن

الأصحي في كتابه هذا لم يكن لصيلاً، إنما حاول أن يجمع الآراء في موضوع السياسة من الكتب القديمة. وقد نقل من مقدمة ابن خلدون شيئاً كثيراً⁽⁶⁾.

أما للقريزي فكان من طراز آخر. وكان هذا الرجل تلميذاً لابن خلدون ومعجباً به إعجاباً كبيراً، وقد نحى مدحاه في بعض مؤلفاته لا سيما في كتابه "إغلاة الأمة بكشف الغمة"⁽⁷⁾.

ولابن حجر العسقلاني رأي طريف في تحليل الدافع الذي جعل للقريزي يُعجب بابن خلدون ويثني به. فالعسقلاني يقول إن القريزي ينتمي إلى الفاطميين، وهو يفرط في تعظيم ابن خلدون لأن ابن خلدون أثبت نسب الفاطميين في مقدمته ونبأ عنهم فيها. ويعلق العسقلاني على ذلك فيقول إن القريزي غفل عن مراد ابن خلدون في إثبات نسب الفاطميين. فابن خلدون، في رأي العسقلاني، منحرف عن آل علي. وهو إنما أثبت نسب الفاطميين إلى آل علي في سبيل الدعاية بآل علي، وذلك لما اشتهر بين الناس من سوء معتقد الفاطميين وما كانوا عليه من تعصب للذهب الرض وسب الصحابة وادعاء الألوهية. "فلذا كانوا بهذه المثابة وصح أنهم من آل علي حقيقة التصق بآل علي العيب. وكان ذلك من أسباب النفرة منهم"⁽⁸⁾.

مهما يكن الحال، فمن الممكن القول إن علم ابن خلدون لم يلق الرواج الذي كان يطمح إليه صاحبه. فهو في خارج هذا النطاق الضيق الذي نكرناه لم يكن معروفاً. ولعل ابن خلدون اشتهر بتاريخه أكثر مما اشتهر بمقدمته العظيمة. وظلت المقدمة مهملة في الرفوف لا يقرأها أحد إلا نادراً.

مما يدل على ذلك أن المقدمة بقيت من غير شرح أو تفسير أو تعليق طيلة القرون التالية، بخلاف ما حدث لغيرها من المؤلفات المشهورة في الإسلام. فلو قارناها مثلاً بالفتاوى لابن مالك في النحو، ورأينا كثرة الجهود التي بذلها المؤلفون في شرح هذه الفتاوى، لظهر لدينا مبلغ الأهمال الذي حظيت به المقدمة عند المؤلفين.

اشرنا في فصل سابق، إلى أن الحضارة الإسلامية نخلت بعد ابن خلدون في صورتها للظلمة. فقد أصبح الناس يهتمون بشؤون النحو والصرف والبيان والبدع أكثر مما يهتمون بشؤون الواقع الاجتماعي. وهذه هي طبيعة للرحلة

الحضارية التي مروا بها. والظاهر أن كثيراً من الناس في بلادنا لا يزالون يعيشون في مثل هذه المرحلة من حيث لا يشعرون.

لقد بدر ابن خلدون بذرة علمه الجديد آملاً أن تنمو بعده، كما نمت بذرات غيره من مؤسسي العلوم الجديدة. لكنه غفل عن ناحية مهمة من نواحي حضارته ومجتمعه، فلم يدر أن بذرته سوف لاتجد الظروف للأنما لنموها.

إن الأفكار الجديدة كالبذرات تلقى في أرض، فهي تنوي وتموت إذا لم تجد التربة الصالحة لها، والظروف للمساعدة على نموها. إلى هنا يشير الأستاذ مالك بن نبي حيث قال،

"إن فاعلية فكرة من الأفكار أو معرفة من المعارف إنما ترتبط بقيام ظروف اجتماعية واقتصادية ونفسية خاصة تمهيداً على التخمير والانتشار والتأثير... فإن فاعليتها نالت علاقة وظرفية بطبيعة علاقتها بمجموع الشروط النفسية والاجتماعية التي ينطبع بها مستوى الحضارة في المجتمع... ومن أمثلة ذلك أن تراث ابن خلدون قد ظهر في العالم الإسلامي، وهو مع ذلك لم يسهم في تقدمه العقلي والاجتماعي، لأن هذا التراث... كان يمثل فكرة لا صلة لها إطلاقاً بالوسط الاجتماعي...." (9).

المقدمة والأثر:

مما يلفت النظر حقاً أن نجد الأثر يك يهتمون بمقدمة ابن خلدون، ويتأثرون بها، ويقتبسون منها، منذ القرن السابع عشر. وقد ظهرت ترجمة لها باللغة التركية قبل ترجمة الأوربيين لها بمدة تزيد على القرن (10)، فما هو السبب في ذلك؟

كان الأثر في تلك الآونة كغيرهم من المسلمين يهتمون بعلم النحو أكثر مما يهتمون بعلم الاجتماع. فما الذي جعلهم يهتمون بمقدمة ابن خلدون هذه العنيفة العظيمة؟

يقول الأستاذ ساطع الحصري في تفسير ذلك، إن الفتوحات العظيمة التي قامت بها الدولة العثمانية استلزمات ظهور سلسلة من المؤرخين رسميين وغير رسميين.

وكان هؤلاء المؤرخون يقرأون المؤلفات العربية بحكم الثقافة التي كانت سائدة في ذلك العهد، فكان من الطبيعي أن يطلعوا على مقدمة ابن خلدون ويعجبوا بها إعجاباً شديداً ويتأثروا بها تأثراً عظيماً⁽¹¹⁾.

إن هذا الرأي لا يخلو من وجامة فيما اعتقد. فالأحداث الاجتماعية والسياسية الهامة التي أنتجت الفتوحات العثمانية كان من شأنها أن تنبه أذهان المؤرخين الأتراك إلى ما في مقدمة ابن خلدون من تحليل رائع. ولكي نلظن أن هناك عوامل أخرى، بالإضافة إلى العامل الذي ذكره الحصري، كان لها أثرها في دفع الأتراك إلى العناية بالمقدمة. ويغلب على ظني أن أحد تلك العوامل هو رأي ابن خلدون في الخلافة. فهذا الرأي ينسجم مع مصلحة الأتراك ومصلحة الدولة التي كانوا يعيشون في اكتافها.

نكونا في الفصل الخامس من هذا الكتاب كيف خالف ابن خلدون الفقهاء في رأيه أن النسب القرشي ليس ضرورياً للخليفة، وكيف علل ذلك تعليلاً اجتماعياً قوياً. ويبدو أن العثمانيين وجدوا في هذا الرأي ضالتهم التي كانوا يتشوقونها منذ زمان بعيد. فالعروف عن سلاطين آل عثمان أنهم ادعوا الخلافة لأنفسهم على الرغم من كونهم غير قرشيين، وكان يسوؤهم طبعاً ما أجمع عليه فقهاء المسلمين قديماً من اشتراط النسب القرشي للخلافة. ومن الطرائف التي تروى في هذا الصدد أن الحكومة العثمانية ترددت طويلاً في إجازة طبع صحيح البخاري في الاستانة، عند بداية تأسيس المطبعة هناك، لأنه كان يحتوي على الحديث للقلل بأن الأئمة من قریش.

لقد سيطرت الدولة العثمانية على العالم الإسلامي بقوة العصبية والسيوف، وهي إذن تستحق الخلافة حسب نظرية ابن خلدون. والظاهر أن هذا كان من الأسباب التي دفعت المؤرخين العثمانيين إلى دراسة أطوار الدولة العثمانية في ضوء تلك النظرية، قليلاً أو كثيراً.

مهما يكن الحال، فإننا نستطيع أن نقول، كما قال الحصري، "إن اهتمام المؤرخين العثمانيين، كان بمثابة الاقتباس والاستطعام، ولم يتعد ذلك إلى التوسيع والتعقيب"⁽¹²⁾. إنهم بعبارة أخرى لم يستطيعوا أن يفرجوا من نطاق للرحلة الفكرية التي كانوا يعيشون فيها.

بداية الاهتمام في البلاد العربية.

لم يبدأ الاهتمام بالمقدمة في البلاد العربية إلا في أواخر القرن الماضي. ولعل هذا الاهتمام لم يكن في أول أمره سوى "موضة" - على حد تعبير الأستاذ بوتول⁽¹³⁾. وقد جاءت إلى البلاد العربية من أوربا، شأن سفر "للموضات".

فالناس في البلاد العربية حينذاك لم يهتموا بالمقدمة لأنهم وجدوا فيها علماً ينفعهم في دراسة مجتمعهم، بل اهتموا بها من باب التقليد للأوربيين. فقد رأوا الأوربيين يحبون بها إعجاباً كبيراً، ويترجمونها إلى لغاتهم، فقالوا إنها لا بد أن تكون عظيمة. فاختلوا يتهافون على اقتنائها وعلى اللطاعة فيها.

ولعل للكثيرين منهم شعورٌ بشيء من خيبة الأمل عند قراءتهم للمقدمة، إذ هم بناوا بقراءتها وهم يتوقعون أن يجدوا فيها مصداق ما سمعوا عنها من شهرة عريضة. وكانهم كانوا يتوقعون أن يجدوا فيها أسلوباً رائعاً كنسب الجاهل، أو أفكاراً عالية أفضل من أفكار الفارابي وابن رشد. ولكنهم وجدوا بدلاً من ذلك شرحاً مسهباً لأمرٍ هي في نظريهم اعتيادية تافهة لا تستحق أن يشغل الفكر بها نفسه. فهي تبحث مثلاً في عائلتي اليد والحضر وما تشبه، وهذه أمور ليست بذات أهمية في نظريهم، إذ هي مما يشاهدونه كل يوم في مجتمعهم، فليس فيها ما هو جديد أو غريب. قال لي أحدهم وهو حائر يتسائل: ماذا وجد الأوربيون في المقدمة ليعجبوا بها هذا الإعجاب المفرط، اليس عندهم من الكتب ما هو أفضل منها؟

لا لوم على هؤلاء في ذلك. فهم إنما يعيشون بأفكارهم في نفس للرحلة التي كان الناس يعيشون فيها أيام ابن خلدون. إنهم يريدون من المؤلف أن يذكر لهم ما هو واجب عليهم أن يفعلوا، لا أن يصف لهم ما يفعلون.

من طريف ما يحكى في هذا الصدد أن الشيخ محمد عبيد حاول، بعد عودته من النفي عام 1888م، أن يقتنع الإنبائي شيخ الأزهر حينذاك بتدريس المقدمة في الأزهر، ووصف له فولتيرا وأهمية دراستها. فلجأه الإنبائي بأن العادة لم تجر بذلك.... وانتقل الإنبائي بالحديث إلى موضوع آخر خشية أن يجره ذلك إلى القول بجواز تدريس المقدمة في الأزهر⁽¹⁴⁾.

لم يبدأ الاهتمام الجدي بالمقدمة في البلاد العربية إلا بعد ما جاءت "موضة"

أخرى، هي تلك التي تمثلت في الاتجاه العلمي الحديث، حيث أخذ المفكرون يشعرون عند ذلك بالحاجة للعودة إلى دراسة مجتمعهم دراسة واقعية خالية من الوعظ والتقييم. ولعلني لا أغالي إذا قلت إن أول البلاد العربية التي غنيت بدراسة للقدماء على أساس علمي هي مصر. وليس ذلك بالأمر الغريب. فمصر كانت، ولا تزال، أكثر البلاد العربية تأثراً بالحضارة الجنية، ولوفرها نصيباً في تبني النهج الاستقرائي في البحث. ومن مصر أخذ هذا الاتجاه ينتشر في البلاد العربية الأخرى.

وفي عام 1932 ظهرت الدعوة لإحياء نكري ابن خلدون بمناسبة إنقضاء ستمائة عام على مولده. فاستجابت الأوساط العلمية والأدبية لهذه الدعوة في جميع البلاد العربية. فقيمته الحفلات للإشادة بذكره، وحفلات الصحف والمجلات بمختلف البحوث عنه.

والآن، أثناء كتابة هذه السطور، يقيم المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة مهرجاناً فصحاً للاحتفال بابن خلدون، نعى إليه ممثلون من مختلف البلاد العربية. وهو مهرجان نامل منه كل الخير في سبيل دراسة المجتمع العربي، ودراسة أول من درس هذا المجتمع حسب منهج استقرائي واقعي⁽¹⁵⁾.

ابن خلدون في أوروبا:

لم يعرف الأوروبيون عن ابن خلدون شيئاً في العصور الوسطى وبينية العصور الحديثة. فقد كانوا يعيشون آنذاك في مثل للرحلة الفكرية التي عاش فيها أكثر الناس في جميع الأقطار. ولهذا كان اهتمامهم منصباً على دراسة ابن سينا وابن طفيل وابن رشد ومن لفت لفتهم.

كان أقدم من وجه نظر الأوروبيين إلى مقدمة ابن خلدون في العصور الحديثة مستشرق فرنسي اسمه ديريلو. فقد نشر في مؤلفه "المكتبة الشرقية" عام 1697 مقالاً يتضمن بعض معلومات عن ابن خلدون وبعض مقتطفات من مقدمته. غير أن ديريلو تخطى في بحثه هذا تخطياً كبيراً، ووقع في عدة أخطاء، ولم يوفق في الكشف عن أهمية ابن خلدون وإصالة بحوثه⁽¹⁶⁾.

لم يبدأ الاهتمام الجدي بابن خلدون في أوروبا إلا في أوائل القرن التاسع عشر. وكان أول من اهتم به ونوه بقيمته العلمية شولتز الألماني. فقد نشر عام 1812

رسالة باللاتينية لشاد فيها بلين خلدون وأطلق عليه اسم "مونتسيكو العرب". ثم نشر في عام 1822 مقالاً بالفرنسية في المجلة الآسيوية كشف فيها عن أصالة بحوث ابن خلدون ونهب إلى أنه لا يكاد يوجد بين مؤلفات الشرق ما يستحق أن يترجم ترجمة كاملة كما تستحق مقدمة ابن خلدون. وفي السنة التالية نشر في المجلة الآسيوية مقالاً آخر نحي فيه هذا للنحي.

ومنذ ذلك الحين بدأ الأوربيون يهتمون بالمقدمة ويحاولون ترجمتها إلى لغاتهم. ومما يلفت النظر أن الفرنسيين كان لهم القسط الأوفى في هذا الاهتمام. وقد ظهرت في فرنسا في أعوام 1862 - 1868 ، ترجمة كاملة للمقدمة بثلاثة مجلدات، وفيها تمهيد طويل للتعريف بمؤلفها وشروح وتحقيقات على بعض عباراتها. وقد قام بهذا العمل المستشرق دوسلان. وكان لهذه الترجمة أثر لا يستهان به في إثارة الإعجاب بلين خلدون، في فرنسا بوجه خاص، وفي أوروبا بوجه عام.

الظاهر أن من العوامل التي جعلت الفرنسيين أكثر من غيرهم اهتماماً بلين خلدون هو أن فرنسا كانت في ذلك الحين تستحوذ على الجزائر، وتطمح بالاستحواذ على بقية الأقطار المغربية. ولما كان تاريخ ابن خلدون ومقدمته أول بحث مسهب من نوعه في تاريخ الغرب ووصف مجتمعه، فلا غربة إن في أن يكون ابن خلدون موضع اهتمام الفرنسيين. ولعلمهم أنادوا أن يكتشفوا في مؤلفاته الوسيلة التي يستطيعون بها السيطرة على البلاد المغربية واستغلالها.

يضاف إلى ذلك أن علم الاجتماع الحديث أخذت بواصره تظهر في فرنسا في ذلك الحين. ففي عام 1835 أخرج أوجست كونت للفرنسي كتاباً ابتكر فيه اسماً لعلم الاجتماع (Sociologie) ولفت الأنظار إلى أهمية هذا العلم وإلى وجوب البحث فيه وإنمائه. وكان هذا الحدث مما زاد في اهتمام الناس بلين خلدون وفي الإعجاب به.

من هو المؤسس

يميل أكثر الباحثين إلى القول بأن أوجست كونت كان المؤسس الأول لعلم الاجتماع الحديث. والسؤال الذي يولجها هنا، هل كان كونت مطلعاً على مقدمة ابن خلدون. بعضها لو كلها؟ وإذا كان مطلعاً عليها فهل استفاد منها شيئاً في إنشاء علمه الجديد؟

يرتجح الدكتور عبد العزيز عزت أن الفهم الحركي للمجتمع عند ابن خلدون كان له اثره في ميلاد علم الاجتماع عند لوچست كونت. ففي رأي الدكتور عزت أن الجو العلمي في زمان كونت عرف آراء ابن خلدون وبعض مؤلفاته باللغة الفرنسية ورجل مثل كونت يهمة امر علم الاجتماع لا يمكن أن يجهل ما يجري في زمانه بهذا الخصوص.

ويذكر الدكتور عزت أن كونت لم يكن بمعزل عن الجو الشرقي، فلقد كان له ثلاثة تلاميذ من المصريين، أحدهم للمهندس مظهر بك الذي كان كونت يعلق عليه آماله في نشر آرائه في الشرق الأوسط. فهذه العلاقة بين كونت وتلاميذه للمصريين من شأنها أن تعرّفه بأراء ابن خلدون⁽¹⁷⁾.

إن هذا الرأي الذي جاء به الدكتور عزت مهم جداً فيما اعتقد. فهو يفتح لنا باباً للبحث نستطيع به أن نكتشف مدى الصلة للباشرة بين آراء ابن خلدون وآراء كونت. ولكنني أظن أن هذه الصلة، على فرض وجودها، ليست قوية أو وثيقة إلى الدرجة التي تجعلنا نقول بأن كونت أسس علمه الجديد في نفس الإطار الفكري الذي أسس فيه ابن خلدون علم العمران.

لقد استمد كونت جذور تفكيره الأساسية في الغالب من التراث الفكري الذي كان سائداً في أوروبا في عهده. ليس من المستبعد أن يكون كونت قد اطلع على بعض آراء ابن خلدون واستفاد منها، ولكنه مع ذلك كان أقرب في تفكيره إلى النمط الغربي منه إلى النمط الخلدوني العربي. ولهذا كان علم الاجتماع الذي بدأ به كونت يختلف في ملامحه وخطوطه عن علم الاجتماع الخلدوني اختلافاً غير قليل.

يحاول بعض الباحثين العرب انتزاع لقب "مؤسس علم الاجتماع" من كونت ومنحه لابن خلدون، باعتبار أن ابن خلدون سبق كونت في ذلك بما يماز الخمسة قرون. والغريب أن بعض الإيطاليين فعلوا مثل ذلك تجاه فيلسوفهم فيكو الذي عاش في القرن الخامس عشر، حيث منحوه اللقب بدلاً من كونت. وهناك آخرون يحبون أن يطلقوا اللقب على غير هذا وذلك.

الواقع أن ابن خلدون له فضله الذي لا يحجد في وضع الأساس لعلم الاجتماع،

وقد سبق الجميع في ذلك بلا مراء. ولكننا نستطيع مع ذلك ان نقول إنه وضع الأساس قبل اوانه فلم يقم عليه البناء المطلوب.

ان ابن خلدون في هذا كمثل مهندس بارع يضع أساساً لعمارة ذات تصميم جديد، ثم يموت فلا يظهر بعده من يشيد تلك العمارة. وبهذا يبقى الأساس في الأرض مهملاً منسياً. وبعد مضي زمن طويل، عندما تظهر في الناس حاجة إلى مثل تلك العمارة، يضعون لها أساساً جديداً غير ملتفتين إلى عمل ذلك للمهندس الأول.

يجوز القول بأن الأساس الذي وضعه ابن خلدون أصبح وامتد من الأساس الذي وضعه كونت، وفيه من الأصالة ما يندر ان نجد مثلاً عند كونت. ولكن كونت ظهر في الوقت الذي كان فيه الجو الفكري في حاجة ماسة إلى علم للاجتماع، فلكيت صيحته في هذا السبيل اننا صاغية، واخذ علم الاجتماع يدمو بعده ويتطور حتى وصل إلى هذا الوضع الذي نشهده اليوم.

لعل من الممكن القول إن هناك علمين للاجتماع، احدهما الذي اسسه ابن خلدون في القرن السابع الهجري، ثم اعمل ونسى بعد تسييسه. والثاني هو علم الاجتماع الحديث الذي ندرسه في منارستا الحديثة.

اهمية اوجست كونت:

ظهر اوجست في الوقت المناسب، أي انه ظهر في الوقت الذي كان المفكرون فيه قد سئموا الأفكار الدالية للفرقة في تعاليها عن الواقع الاجتماعي، واصبحوا يطلبون أفكاراً من نمط آخر تنزل إلى الواقع لتكرسه دراسة استقرائية وضعية.

كان اوجست كونت فيلسوفاً وقد اطلق على فلسفته اسم الفلسفة الوضعية (Philosophie Positive). وقد جاء في هذا الصدد بنظرية حاول بها شرح للراحل التي تطور الفكر البشري تبعاً لها. وانتهى من ذلك إلى القول بأنه قد آن الأوان للباحثين أخيراً لكي يدرسوا المجتمع دراسة وضعية.

خلاصة نظرية كونت ان الفكر البشري مر، خلال تطوره عبر التاريخ، بمراحل ثلاث هي: المرحلة الدينية والمرحلة الليتافيزيقية والمرحلة الوضعية. ففي المرحلة الأولى

يحاول الفكر تحليل الأمور بنسبتها إلى قوة مريدة خارجة عنها كالآلهة أو الجن أو الشياطين. وهذا النمط من التحليل هو الذي كان سائداً في جميع الشعوب البدائية وأكثر الشعوب القديمة. ولا يزال أثره باقياً على درجات متفاوتة في بعض الشعوب الحديثة. فإذا نشبت حرب طاحنة مثلاً قال الناس في تحليلها إن الله أراد نشوبها لكي يعاقبهم على ذنوبهم. وإذا نال أحدهم توفيقاً مفاجئاً في حياته قالوا إن ذلك نتيجة طلسم قوي حصل عليه، أو إنه من تأثير النار الجديدة التي انتقل إليها...

أما في المرحلة التالية، وهي المرحلة الليتافيزيقية، فالناس يحاولون تحليل الأمور بنسبتها إلى قوة مبهمه غير مشخصة. وهذه المرحلة تُعد خطوة تقدمية بالنسبة إلى المرحلة السابقة لها، إذ هي فتحت أمام الناس نحو التحرر عن القوى التي تسير الأمور من خلالها لا من خارجها، وهذه هي أول محاولة لدراسة القوانين التي يجري عليها الكون بمختلف طولاه. ولكنها على أي حال محاولة قاصرة، إذ هي تعتمد على الاستنباط المنطقي والتفكير التجريدي. وهذا هو ما فعله فلاسفة الإغريق القدماء، وقادهم فيه معظم الفلاسفة للتأخرين حتى عهد قريب. فهم إنا رأوا ظاهرة تجري على نمط رتيب مرة بعد مرة، قالوا إن ذلك من جراء قوة كامنة في الظاهرة تؤثر فيها بكاملاً على شكل واحد. وهم قد يعمنون إذ ذاك إلى التعميم السريع حيث يجعلون تأثير تلك القوة من الضرورات العقلية التي لا يجوز أن يتجادل فيها أثنان.

وتأتي أخيراً المرحلة الثالثة وهي المرحلة الوضعية العلمية التي تعتمد على الاستقرار والتجريب وتحاول التغلغل فيها وراء الظاهرة لكي تكتشف العوامل الواقعية التي أدت إلى إحداثها. وفي هذه المرحلة لا يجوز للباحث أن يقيم بحثه على أساس منطقي تجريدي، إنما يجب عليه أن يتخلص مقدماً من كل تعميم سابق ثم يأخذ بالبحث وهو خالي الذهن، حيث يسير به كيفما تسير به التجربة والدراسة الواقعية.

أراد كونت بهذه النظرية أن يجعلها "مقدمة" لعلم الاجتماع الذي كان يريد تأسيسه. وهو بذلك يختلف عن ابن خلدون الذي جاء بعلم العمران لكي يجعله "مقدمة" لدراسة التاريخ.

وقد حاول كونت أن يأتي بدراسة اجتماعية باعتبارها النموذج الذي يجب أن يقوم عليه علم الاجتماع الحديث. ونحن لا يهمننا هنا أن نعرف هل كان كونت

ناجحاً في دراسته هذه لم غير ناجح. اللهم ان نعرف انه نجح في إعطاء اسم لعلم الاجتماع وفي لغت نظر الباحثين إلى مواصله البحث فيه. وبهذا استحق لقب "مؤسس علم الاجتماع".

كان جهد كوندت منصباً على تبيان ما في المنهج الميتافيزيقي من خطأ في دراسة المجتمع، وأن هذه الدراسة يجب أن تقوم على منهج جديد هو المنهج الوضعي الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية. يمكن القول إن أهمية كوندت بالنسبة لعلم الاجتماعي هي كاهمية بيكون النسبة للعلوم الطبيعية. وأهمية كليهما تظهر في الدعوة إلى منهج جديد أكثر مما تظهر في الدراسة على أساس ذلك للمنهج.

سؤال مهم:

للعرف عن علم الاجتماع انه من أحدث العلوم الحديثة نشأة، إن لم يكن أحدثها. فعمره الآن لا يتجاوز القرن الواحد إلا قليلاً. وهذا عمر قصير بالنسبة لأعمار العلوم الأخرى. والسؤال هو، لماذا أهم الفكرون بدراسة مختلف الظواهر القريبة منهم والبعيدة، بينما هم اهتموا دراسة المجتمع الذي يعيشون فيه؟ ليس في المجتمع ما يثير انتباههم ويدفعهم إلى دراسته؟

حاول الإجابة على هذا بعض علماء الاجتماع المعاصرين، منهم الأستاذ فلويد هوز حيث قال ما معناه⁽¹⁸⁾، إن المجتمع البشري كان حتى عهد قريب ركناً لا يتغير تغيراً كبيراً يجلب الانتباه. فالظواهر الاجتماعية المتمثلة في العادات والتقاليد كان من شأنها أن تبقى على حالها في عمر الفرد للولد. والفرد إذن لا يشعر بحاجة إلى دراسة تلك الظواهر دراسة علمية. إنه عندما كانها من المسلّمات البديهية التي لا تحتاج إلى تعليل أو تفسير، وهو إذن لا يفكر في المجتمع إلا في حدود تلك العادات والتقاليد التي نشأ عليها ووفق بصحتها وثوقاً لا شك فيه.

إن الفرد لا يبدا بالتفكير العلمي في المجتمع إلا عندما يرى الظواهر الاجتماعية تتغير أمام عينه يوماً بعد يوم. وهذا هو ما حدث في العصر الأخير. وبنا أخذ الإنسان يحتر ويتساءل حول العادات والتقاليد التي نشأ عليها، ما هي في حقيقتها؟ وما هي أسبابها ونتائجها؟ ولماذا تتغير يوماً بعد يوم؟ وما الفرق بينها وبين غيرها في الحسن والساو؟... إن الإنسان إذن يحتاج إلى من يجيب له على

هذه الأسئلة ويكشف له عن أسرارها. وبهذا تظهر الحاجة إلى علم الاجتماع، وعندئذ يظهر بين الفكرين من يشتغل به.

نستنتج من هذا أن السألة ليست فردية، بل هي اجتماعية. فالداس كانوا قبل العصر الأخير ليسوا في حاجة إلى علم الاجتماع، إذ هم كانوا قانعين بالفكر التقليدي التي توارثوها عن آلائهم حول الأمور الاجتماعية. فإذا اتاح لأحد منهم أن يتجول في المجتمعات المختلفة ويتطلع إلى ما فيها من عادات متنوعة، ثم يحاول البحث في أسبابها بحثاً موضوعياً، فإنهم سيغضبون منه ويلعنونه لأنه في زعمهم يشكك في صحة تقاليدهم للقنسة أو يريد هدم كياناتهم الاجتماعي. وإذا استطاع مثل هذا الباحث أن يتخلص من غضبهم بطريقة من الطرق فإنه على الأقل لا يستطيع أن يثال رضاهم أو إعجابهم.

لا ننكر أن هذا قد حدث تجاه العلوم الطبيعية أيضاً في بدا العصور الحديثة، فقد رأينا مثلاً كيف غضب الداس على غاليلو عندما جاء لهم بآراء في علم الفلك والفيزياء لا عهد لهم بها من قبل. ولم يتخلص من العقوبة إلا بعد أن أعلن لهم بأنه كان مخطئاً في تلك الآراء. ولكننا يجب أن لا ننسى أن العلوم الطبيعية لا تمس عقائد الداس وتقاليدهم بمقدار ما يمسه علم الاجتماع. فهذا العلم يتسلل في صميم الكيان الاجتماعي الذي يستند عليه الكثيرون من الداس في رزقهم وجاههم وطمأنينتهم النفسية. ولا بد لهم من أن يثوروا عليه ويغضبوا، وأن يلصقوا به شتى التهم.

تعليل آخر:

للأستاذ مارتنديل تعليل آخر في شأن علم الاجتماع من حيث نشأته المتأخرة. ففي رأيه أن هذا العلم لم يكن في الإمكان نشوؤه قبل الوقت الذي نشأ فيه في أوروبا. فهو ليس عملاً قريباً يقوم به رجل عبقري ليشد به عن ظروف زمانه ومكانه. إنه نتاج تطور فكري طويل، ولم يحدث هذا التطور إلا بعد تراكم وتلاحق لمختلف العلوم والأفكار التي نشأت في الحضارة الأوروبية الحديثة ونمت فيها نمواً تدريجياً.

ويؤكد الأستاذ مارتنديل في النهاية على نشأة العلوم الطبيعية في أوروبا في العصر الحديث وصلة ذلك بميلاد علم الاجتماع. فهذه العلوم الطبيعية لم تنشأ على

النمط العجيب الذي شهدها إلا بعد أن مهد لها فرنسيس بيكون بدعوته المشهورة إلى إتخاذ منطق استقرائي جديد يختلف عن للنطق الاستنباطي الذي كان يسيطر على الألمان قديماً. وبعد ما نمت العلوم الطبيعية أخيراً أخذت الألمان تتجه نحو تطبيق منهجها الاستقرائي على دراسة الظواهر الاجتماعية. وكان من نتائج ذلك أن نشأت العلوم الاجتماعية المختلفة ومنها علم الاجتماع الحديث⁽¹⁹⁾.

إن رأيي مارتدليل هذا لا يخلو من صواب، أو لعله مصيب إلى حد كبير. ولكننا لا يجوز أن نلخذ به وحده من غير أن نلخذ معه برأي هوز الذي سبق ذكره. فهما رايان متواسقان يكمل احدهما الآخر. فنحن نعرف أن بعض العلوم الاجتماعية، كعلم الاقتصاد أو الانثربولوجيا، نشأت قبل علم الاجتماع بزمن غير قصير. فما هو تحليل ذلك؟

هنا تظهر أهمية رأي هوز. ففي ضوء هذا الرأي يمكن أن نقول إن علم الاجتماع أكثر مساساً بعقائد الناس وتقاليدهم من علم الاقتصاد أو الانثربولوجيا أو غيرهما. فالانثربولوجيا مثلاً، وهو من أشد العلوم الاجتماعية قرباً إلى علم الاجتماع، يبحث في الشعوب البدائية عادة. والناس لا يهتم كثير أن تدرس عقائد تلك الشعوب وتقاليدها، ولعلمهم يظنون بتلك الدراسة لما تحتوي عليه من غرابة وطرافة، وقد يجنون فيها ما يشبع غرورهم حيث يرون الخرافة تملأ أذهان الشعوب البدائية بينما هم منزهون عنها حسب زعمهم. فلذا جامع علم الاجتماع يقول لهم إن عاداتكم لا تختلف في أسسها الاجتماعي عن عادات البدائيين، تألوا وغضبوا....

النتيجة:

هناك آراء أخرى جاء بها علماء آخرون في هذا الصدد، إنما هي جميعاً تكاد تؤدي إلى مثل النتيجة التي أدى إليها رايان للذكورن، وهي أن علم الاجتماع لا يمكن أن ينشأ قبل الوقت الذي نشأ فيه في القرن التاسع عشر. فهو ليس من صنع فرد واحد. يلقي بذرته لتنمو بعده تلقائياً. لا بد لكي تنمو البذرة أن يرعاها أفراد آخرون، وأن يكون في الناس حاجة لمثل تلك الرعاية.

إن العلم يوجه عام ليس سوى ظاهرة اجتماعية. وهو لا ينمو بمجهود فرد واحد، بل هو ينمو كما تنمو أية ظاهرة اجتماعية أخرى. وإذا اتيج لفرد عبقرى أن

يسبق زمانه بإنشاء علم جديد، قبل أن تكون في المجتمع حاجة بذلك العلم، فلا بد أن يكون مصيره الإهمال والنسيان. وهذا هو ما انتهى إليه مصير علم الاجتماع للخلدون.

قلنا في فصل سابق إن الحضارة الإسلامية كانت تتمخض أثناء ازدهارها لكي تنتج لاجتماعياً عبقرية كابن خلدون، ولكنها عجزت أخيراً عن رعاية البذرة التي بذرها، فضاعت البذرة في التراب.

ليس من العجيب، كما قلت سابقاً، أن يظهر ابن خلدون في نهاية ازدهار الحضارة الإسلامية. فقد كانت الأفكار التي نمت في تلك الحضارة تتجمع وتتلاقح جيلاً بعد جيل، واثاحت الظروف أخيراً لابن خلدون أن يكون ذهنه كالبوصلة لتلك الأفكار فاستطاع أن ينتج منها علماً جديداً، ولكن مشكلة هذا العلم الجديد أنه لم يجد من يعرف قيمته أو يشتريه.

هوامش الفصل الثاني عشر

- (1) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 1103 - 1104 .
- (2) المصدر السابق، ص 266 - 269 .
- (3) المصدر السابق، ص 269 - 270 .
- (4) مقدمة ابن خلدون، (طبعة المكتبة التجارية)، ص 588 .
- (5) تولى ابن خلدون عام 808 هـ، وتولى الأصبحي عام 896 هـ .
- (6) عبد الرحمن بن يوي، مؤلفات ابن خلدون، ص 241 - 250 .
- (7) محمد عبد الله حنان، ابن خلدون، ص 96 .
- (8) ابن حجر العسقلاني، ولف الإصر عن قضاة مصر، نقلاً عن كتاب "مؤلفات ابن خلدون" لعبد الرحمن بن يوي، ص 284 - 285 .
- (9) حامد عمار، بعض مفاهيم علم الاجتماع، (معهد الدراسات العربية العالمية)، ص 55 .
- (10) سامح الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 140 - 141 .
- (11) للمصدر السابق، ص 140 .
- (12) للمصدر السابق، ص 141 .
- (13) غاسون بروتول، ابن خلدون فلسفة الاجتماع، ص 127 - 128 .
- (14) علي عبد الواحد والي، مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 190 - 191 .
- (15) حظي كاتب هذه السطور بالدعوة لحضور هذا المهرجان ممثلاً عن الجمهورية العراقية، وقد أسهم في مناقشته بمقدار جهده.
- (16) علي عبد الواحد والي، مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 176 - 177 .
- (17) نقلاً عن البحث الذي ألقاه الدكتور عبد العزيز عزت في مهرجان ابن خلدون، وانظر كذلك كتاب "المجتمع العربي" للدكتور عزت (القاهرة 1961)، ص 354 .
- (18) Floyd House, The Development of Sociology N. Y 1936, P 3 .
- (19) Don Martindale, The Nature and Types of Sociological Theory, London 1961 (P 3 - 27)

الفصل الثالث عشر

في سبيل علم اجتماع عربي⁽¹⁾.

اشرنا في الفصل السابق إلى أن علم الاجتماع الحديث وُضع في إطار يخطف عن ذلك الذي وُضع فيه علم الاجتماع الخلدوني. ولم نكن نقصد بذلك أن العلمين مختلفين من حيث النطق أو منهج البحث، بل كان قصدنا انهما استمدا مفاهيمهما من تراثين اجتماعيين مختلفين. ولهذا كانت النتائج التي توصلنا إليها متباينة على الرغم من خضوعهما معاً للمنطق الوضعي الاستقرائي.

مما يجدر ذكره في هذا الصدد أن علم الاجتماع الحديث لم يصبح بعدُ علماً عالمياً تنطبق مفاهيمه ونظرياته على جميع المجتمعات في العالم. إنه لا يزال في بداية نموه، كما اشرنا إليه في الفصل السابق، ولا تزال تظهر فيه المدارس المتنازعة، حيث تكون كل مدرسة ذات طابع خاص بها وكثيراً ما تستمد جذورها من التراث الاجتماعي الذي نشأت فيه.

إن علم الاجتماع، بعبارة أخرى، ليس كعلم الفيزياء أو الكيمياء أو غيرهما من العلوم الطبيعية التي كاد العلماء يتفقون فيها على مفاهيم عامة تصدق في كل مكان على وجه الأرض. نحن نأمل على أي حال أن ينمو علم الاجتماع في المستقبل فيصير علماً عالمياً كالعلوم الطبيعية. إنما هو في حالته الراهنة لما يصل إلى مثل هذه الدرجة من النضج والنضوج.

الملاحظ ان علم الاجتماع الذي نشأ على يد كونت، ثم ترعرع على يد غيره من علماء الغرب، قد بحث في امور قلما نجد لها اثرأ كبيراً في علم الاجتماع الخلدوني. فكونت وامثاله من علماء الغرب كانت انهمانهم مشغولة بالقضايا التي كان المجتمع الغربي يتسائل عنها ويثير حولها الجدل، لهذا كانت دراساتهم الاجتماعية مطبوعة بطابع تلك القضايا قليلاً أو كثيراً. اما ابن خلدون فقد كان لاهمه مشغولاً بقضايا اخرى، هي تلك القضايا التي كانت الحضارة الإسلامية تعنى بها، كقضية الصراع بين الدين والدولة، او بين العرب والعجم، او بين الليبولة والحضارة، او ما لشبه (2). ومن هنا صار علم الاجتماع الخلدوني يختلف عن علم الاجتماع الحديث من وجوه كثيرة.

كثير من متعلمينا اليوم يستكشفون من دراسة علم الاجتماع الخلدوني، إنهم يعثرون من جملة العلوم القديمة التي ذهب زمانها، كطب الرازي وتنجيم الطوسي وكيمياء جابر بن حيان. وكانهم يرون في نظريات علم الاجتماع الحديث ما يغنيهم عن دراسة نظرية اجتماعية عتيقة لكل الدهر عليها وشرب.

إنهم لا يدرون أن نظرية ابن خلدون لا تزال، على الرغم من قنمها، محافظة على الكثير من جنتها وقيمتها العملية. وهي بذلك تختلف عن طب الرازي أو كيمياء ابن حيان.

نحن ندرس اليوم طب الرازي أو غيره من العلوم القديمة من وجهة نظر تاريخية. اما علم الاجتماع الخلدوني فيجب أن ندرسه من وجهة نظر عملية تنفعنا في عصرنا هذا، لا سيما في دراسة مجتمعنا العربي الراهن. فنحن إنن نقارن بين احوال المجتمع العربي في أيام ابن خلدون وأحواله في أيامنا نجد شبيهاً كبيراً. ومن هنا تأتي أهمية علم الاجتماع الخلدوني لنا كموضوع للدراسة في مدارسنا الحديثة.

نحن لا ننكر ما في علم الاجتماع الحديث من نظريات قيمة، وما فيه من فائدة لا يستغنى عنها في دراسة مجتمعنا، ولكن هذا لا يعني أننا نستطيع أن نستغنى بهذا العلم عن علم الاجتماع الخلدوني. لست مغالياً إذا قلت بأن علم الاجتماع الخلدوني يمكن اعتباره مدرسة قائمة من مدارس علم الاجتماع

الحديث. ولعل هذه الدراسة الخلدونية اقرب إلى فهم مجتمعنا من بعض تلك المنارس الأخرى.

إن الباحث الاجتماعي الحديث لا يستطيع أن يستوعب علم الاجتماع دون أن ينظر في جميع المنارس الموجودة فيه. ومن الخطأ أن يتعصب الباحث للدراسة معينة من تلك المنارس ينهمك في دراستها ولا يعرف عن غيرها شيئاً. إن كل مدرسة تعطي الباحث وجهة نظر من حياة للجمع البشري قد لا يجدها في غيرها من المنارس.

موضوع البداوة والحضارة

عدد المقارنة بين مدرسة ابن خلدون وبين سائر المنارس الاجتماعية الحديثة، نلاحظ فرقاً له أهميته. فقد كان محور النظرية الخلدونية، كما اسلفنا، يدور حول الصراع بين البداوة والحضارة. وهذا أمر قلما نجد من يعنى به عناية كافية بين علماء الاجتماع الحديثين.

جل ما عنى به العلماء الحديثون في هذا الصدد هو المقارنة بين المجتمع الحركي والمجتمع السكوني. وقد جاءت هذه المقارنة باسماء شتى لا مجال هنا لذكرها، وكان القصد منها بوجه عام تبيان الفرق بين المجتمع الجامد الذي اعتد على تقديس ما جاء به الآباء وبين المجتمع للتطور الذي يتدفق في تجديد عاداته وإفكاره اندفاعاً سريعاً نسبياً. وكان اهتمام العلماء من هذه الناحية يتركز في الغالب حول دراسة المشاكل التي تنشأ عند انتقال الناس من المجتمع السكوني إلى المجتمع الحركي، كمثلاً ما يحدث مثلاً عند انتقال الناس من الريف إلى المدينة، أو من الطور البدئي الساذج إلى الطور المدني للعقد.

يجوز القول إن هذه المقارنة الاجتماعية الحديثة تشبه تلك التي أجراها ابن خلدون بين البدو والحضر. ولكن هذا الشبه ليس تاماً. فلقد حدث بين البدو والحضر صراع طويل قلما نجد ما يماثله في موضوع المجتمع السكوني والحركي حسب مفهومه الحديث. فلم يحدث في التاريخ أن هاجم الريفيون أو البدائيون إحدى الحضارات الجاورة وأسسوا فيها دولة. وإذا كان مثل هذا قد حدث في بعض

الفترات الشاذة فهو لم ينتج من الظواهر الاجتماعية مظماً رابناه في صراع البداوة والحضارة.

والمجتمع البدوي، من ناحية ثانية، يختلف في كثير من خصائصه عن أي مجتمع سكوني آخر. إن للصحراء التي يعيش فيها البدو، وتكيفت حياتهم لها، تختلف في طبيعتها الجغرافية عن المناطق التي يعيش فيها البدائيون أو الريفيون أو غيرهم من أهل المجتمع السكوني.

أصبح وصف للبداوة هو الذي جاء به ابن خلدون حيث قال عن البدو "إن رزقهم في ظلال رملهم"⁽³⁾. فهم لا يعرفون من دنياهم غير الفروسية والفخار بالخلبة والتنافس على الرناسة. ومن هنا تنشأ محاسنهم ومساونهم معاً.

حياة البدائية ليست سوى حياة غزو وحرب. ومن العار كل العار على البدوي أن يكسب رزقه بكده وعرق جبينه. فهو صاحب سيف يفز به ويدافع به من يفزوه. ولا مكان في البدائية لمن هو جبان أو ضعيف.

قوام الحياة في البدائية هو المرعى. والمرعى لا ينبت من جراء عمل بشري كما هو الحال في الزراعة مثلاً. إنه يعتمد في نموه على المطر الذي ينزل من السماء، ولا يد لبدوي في صنعه أو توجيهه. وليس على القبائل البدوية، لكي تحصل على رزقها، إلا أن تنتقل وراء المراعي للتنافس في الصحراء الشاسعة. ولا بد لها إذن من أن تنتزع حول تلك المراعي وتتقاتل.

إن المراعي قليلة لا تكفي إلا عنداً محدوداً من سكان الصحراء. ولما كان البدو يتكاثرون تكاثراً طبعياً كغيرهم من الناس، فلا بد لهم من وسيلة يوقفون به هذا التكاثر عند حده المناسب. وهذه الوسيلة هي الغزو والقتال، حيث تموت بها الفضلة الزائدة من عددهم النامي.

من الأمثال الشائعة اليوم لدى البدو قولهم: "لحق بالسيف والعاجز يريد شهود"، وكذلك قولهم: "الحلال ما حل باليد". ومن يجلس إليهم يستمع إلى أحاديثهم يجد أنهم يقيسون الرجولة الكاملة بمقياس الغلبة والاستحواذ. وهم إذ يمدحون رجلاً يقولون عنه إنه "سبع" يأخذ حقه بذراعه ولا يقدر أحد على مغالبتة. ومن أكبر العار على أحدهم أن يقال عنه إنه حلك أو صانع، أو من إبنائه

حائك أو صانع، فذلك في نظرهم يعني أن الرجل ضعيف يحصل على قوته بعرق جبينه كالنساء، ولا يحصل عليه بحد السيف. ومن هنا أطلقوا على العمل اليدوي لسم "للهندة"، وهي مشتقة من للهانة كما لا يخفى⁽⁴⁾.

يروى ابن خلدون قصة رجل بدوي وفد من العراق إلى عبد الملك بن مروان في الشام. فسأله عبد الملك عن الحجاج عامله على العراق. فأراد البدوي أن يمدح الحجاج ويصفه بحس السياسة، فقال: "تركته يظلم وحده"⁽⁵⁾. يستل ابن خلدون من هذه القصة على أن البدو من طبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس والجور عليهم. فذلك أمر شنيع في نظر الحضرة، إنما هو في نظر البدو من قبيل الفخار وبليل على الشجاعة والغروسة.

إن هذا هو الذي جعل للجمع البدوي يخطف لاختلافاً كبيراً عن أي مجتمع سكوتي آخر، وهذا هو مصدر ما حدث من صراع طويل بين البدوة والحضارة في التاريخ. فالبدو قد يشغلهم النزاع القبلي فيما بينهم عن مهاجمة الحضارة فترة من الزمن قصيرة أو طويلة. إنما هم، كما يقول ابن خلدون، قد تشملهم أحياناً صفة بدئية من دوبة أو ولاية أو غيرها فتجمع شملهم وتجعلهم يهاجمون الحضارة ويؤسسون فيها الدول⁽⁶⁾.

البدوة والمجتمع العربي

نحن لا نتوقع من علماء الاجتماع الحديثين على أي حال أن يسهبوا في بحث البدوة على منوال ما فعل ابن خلدون. فالرجل قد عاش في مجتمع تغفلت البدوة فيه وأثرت في تكوينه تكويناً بالغاً، بينما هم عاشوا في مجتمع ليس للبدوة فيه مثل هذا التأثير.

من الآراء التي كانت شائعة في الأوساط العلمية سابقاً أن البدوة مرحلة اجتماعية مرت بها جميع الأمم في خلال تطورها نحو الحضارة. فكانوا يقولون إن كل أمة من الأمم كانت تعيش في بدلية أمرها في مرحلة بدلية إذ تعتمد في معاشها على الصيد والالتقاط، ثم انتقلت بعدئذ إلى مرحلة البدوة، ثم إلى مرحلة الزراعة، ثم إلى مرحلة للتجارة والصناعة. وقد تبين الآن خطأ هذا الرأي.

إن البدوة نظام اجتماعي يلائم حياة الصحراء وهو لا يظهر إلا فيها على الأكثر.

أما الأمم التي ليس في بلادها صحراء فليس من الضروري أن تمر بمرحلة البداوة. إنها قد تتخطى مرة واحدة من المرحلة البدائية إلى المرحلة الزراعية.

مما يلفت النظر أن أعظم منطقة صحراوية على وجه الكرة الأرضية هي هذه المنطقة التي تكتنف البلاد العربية. فلو سرحنا نظرنا في خارطة البلاد العربية، من المحيط إلى الخليج، نجد فيها صحراء مترامية الأطراف، حيث يخترقها بحر واحد، هو البحر الأحمر، وبعض أحواض الأنهار وسلاسل الجبال.

والمعروف أن هذه المنطقة لم تكن صحراوية منذ بداية أمرها، إنما كانت منطقة كثيرة للطر عامرة بأنواع الثبات والحيوان. ولم تبدأ للطبيعة الصحراوية تظهر فيها إلا بعد انزياح الدور الجليدي الرابع نحو الشمال. وبهذا أخذ للطر يقل فيها وتزداد فيها القحولة تدريجاً.

في رأي توينبي أن هذا الحدث جعل سكان المنطقة ينقسمون إلى فريقين، أحدهما اتخذ طريقة البداوة وأخذ يتنقل وراء المراعي، بينما لجأ الفريق الثاني إلى أحواض الأنهار المجاورة حيث امتحن الزراعة فيها. ويعتقد توينبي أن قصة آدم وسقوطه من الجنة حسبما تذكرها الكتب النسخية ليست سوى رمز لهذا التحول الجغرافي الذي حدث في هذه المنطقة. أما قصة ابني آدم، هابيل وقابيل، فتترمز إلى الصراع الذي حدث بعند بين البداوة والحضارة⁽⁷⁾. وقد جاء في التوراة أن هابيل كان راعياً وأن قابيل كان زارعاً.

منشأ الدولة:

هناك بين علماء الاجتماع الحديثين جماعة حاولوا أن يدرسوا البداوة وأثرها الاجتماعي من ناحية تاريخية. وهذه الجماعة تتمثل في جومبولتز وأوبنهايمر بشكل خاص. وكان الموضوع الذي عنى بدرسته هذان العالمان هو الدولة من حيث نشأتها في التاريخ وطبيعتها. وقد اعترفا بأنهما استفادا في ذلك من نظرية ابن خلدون.

انتقد جومبولتز نظرية "العقد الاجتماعي" في تحليل نشأة الدولة، وهي النظرية التي جاء بها روسو وهوبز ولوك، وراجت في الأوساط العلمية والسياسية في حينها رواجاً كبيراً. ومؤامراً أن الدولة نشأت من جراء عقد اجتماعي حيث اتفق

الناس به على تولية احدهم حاكماً عليهم واشتروا عليه ان يكون عادلاً في حكمه، فإذا اخل بهذا للشرط جاز لهم ان يعزلوه ولن يختاروا شخصاً آخر مكانه.

يقول جومبلوتز ان هذه النظرية غير صحيحة تاريخياً، فالدولة في رايه لم تنشأ من جراء عقد اجتماعي بين الحاكم والحكوم، إنما هي بالأحرى نشأت من جراء النزاع بين الجماعات البشرية للظففة وسيطرة إحداها على الأخرى.

يعتقد جومبلوتز ان النزاع صفة أصيلة من صفات النوع البشري، وهو يحدث دائماً بصورة شتى. فإذا تغلبت به جماعة على أخرى حاولت السيطرة عليها واستغلال أفرادها عن طريق الاستعباد والضريبة. وبهذا تنشأ الدولة التي هي في نظر جومبلوتز ليست سوى نظام اجتماعي قائم على أساس من الغلبة والاستغلال الاقتصادي.

إن نظرية جومبلوتز هذه تعد لحث واثق نظرية جاء بها علم الاجتماع الحديث في موضوع الدولة⁽⁸⁾. هي كما لا يخفى مستمدة من نظرية ابن خلدون على وجه من الوجوه.

وجاء أوبنهايمر بعد ذلك لينفع بنظرية جومبلوتز خطوة أخرى حيث جعلها أكثر قرابة إلى النظرية الخلدونية. ففي رأي أوبنهايمر ان الدولة نشأت من جراء النزاع بين البدو والحضر. وقد حدث هذا عند ظهور الحضارة واكتشاف الزراعة. فالزراعة مكنت الإنسان لأول مرة في التاريخ من إنتاج فضلة تزيد على حاجته الضرورية، وبذلك أخذ ينتج معالم الحضارة من مساكن وملابس ولوعية وما أشبه. وجاء البدو يرومون الاستحواذ على فضلة الإنتاج هذه، فحاربوا الحضر وغلبوهم. وكان من نتائج ذلك نشوء الدولة في التاريخ.

يقول أوبنهايمر ان النزاع الذي كان يحدث بين الجماعات البشرية قبل اكتشاف الزراعة لم يكن يؤدي إلى إنشاء الدولة، إذ ان الجماعة الغالبة آنذاك لا ترى فائدة من السيطرة على الجماعة للغلبة. ولهذا كانت تكتفي بنهبها ثم ترجع إلى مقرها. أما بعد اكتشاف الزراعة وظهور فضلة الإنتاج، فقد أصبحت للجماعة الغالبة، وهي بدوية في الغالب، تحاول البقاء مهيمنة على الجماعة للغلبة لكي تحصل منها

على فضلا إنتاجها عن طريق الضرائب، أي أنها تريد أن تنهب الجماعة المغلوبة عاماً بعد عام، بدلاً من نهبها مرة واحدة⁽⁹⁾.

ضوء على تاريخنا:

إن هذه النظرية التي نسلطنا ذكرها حول منشأ الدولة وطبيعتها تلقي ضوءاً على واقع التاريخ البشري بوجه عام، وعلى واقع التاريخ العربي بوجه خاص. وقد نستطيع بها أن نفهم لماذا ظهرت الدول الكبيرة في العراق ومصر قبل أن تظهر في غيرهما من مناطق العالم الأخرى، ولماذا كانت هذه المنطقة مركز الحضارة الأولى في تاريخ العالم.

ففي هذه المنطقة كان الصراع بين البدوة والحضارة على أشده. وقد حدثنا التاريخ عن الموجات "السامية" المنتهكة التي كانت تنبعث من الصحراء في هذه المنطقة، فتستولي على الأمصار الجاورة وتؤسس فيها الدول الكبيرة. ومن شأن هذه الدول الكبيرة أنها تؤدي إلى إتمام الحضارة بمقدار ما تؤدي إلى إشاعة الظلم والاستغلال الاقتصادي. فالأمران مترادفان أو لعلهما وجهان لشيء واحد.

إن الضرائب الكثيرة التي تجبها الدولة من رعاياها تجعل الطبقة الحاكمة ذات فراغ وترف ومال وفهر. ولا بد من إنفاق قسط كبير من هذا المال في تشجيع الفن والعلم والصناعة. وعند هذا تظهر طبقة من الصناع والعلماء والفنانين يعملون لإشباع شهوات الحكام للترف. ولولا هؤلاء لما نشأ أولئك.

إننا لا نتوقع إزهار الحضارة في مجتمع بدائي لا دولة فيه. ففي هذا المجتمع لا يوجد حاكم مسيطر، بل يوجد مكانه رئيس متبوع بطبقة الأفراد طوعاً واختياراً. ولهذا لا يستطيع الرئيس في مثل هذا المجتمع أن يستغل اتباعه من جهة، أو يقسرمهم على إنتاج معالم الحضارة من الجهة الأخرى.

ولا تكاد تظهر الدولة في المجتمع حتى يظهر معها الاستغلال وإزهار الحضارة في آن واحد. والدولة إذن ذات مجلسين ومساوي في الوقت ذاته. ونحن إذ ننظر اليوم إلى الآثار البائدة التي تركها لنا أرباب الدول القديمة، كالآهرام والقصور والمتاحف والمعابد، يجب أن نعرف أن وراءها يكمن الظلم الاجتماعي الشنيع، حيث لم يحم الأثر الواحد منها إلا على أساس من الاستعباد وضرب السبياط ونهب الأموال.

مما يجدر ذكره أن ابن خلدون فطن إلى هذا وتطرق إلى بحثه في مواضع متفرقة من مقدمته. وقد كان يجري في بحثه حسب منطق الجديد الذي يرى في كل شيء وجهتين، حسنة وقبيحة. فقد رأيناه يميز أولاً بين الرئيس للتبوع والملك للسيطره، وكيف أن الأول منها يستمد رئاسته من طاعة قومه له والتفاف عصبيتهم حوله فلا قهر له عليهم، وكيف أن الثاني يقوم على التغلب والحكم بالقهر⁽¹⁰⁾. ويقول ابن خلدون إن الرئيس للتبوع لا يظهر إلا في البداوة قبل تأسيس الدولة. أما بعد تأسيسها فيصبح الناس فيها طبقات يعلو بعضها على بعض، ويكون للوك في أعلى تلك الطبقات. وبهذا يتم التعاون بين الناس في إنتاج الحضارة⁽¹¹⁾.

ويشير ابن خلدون إشارة واضحة إلى اللظام التي تنتج من هذا النظام الطبيعي. ولكن هذه اللظام في رأيه لا بد منها، إذ هي نتاج عرضي لما يحدث في الناس من إكراه على التعاون في سبيل الإنتاج الحضاري. يقول ابن خلدون، "ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جعل لهم من الاختيار، وإن أفعالهم إنما تصدر بالرؤية والفكر لا بالطبع، وقد يمتنع من المعاونة فيعتصم حمله عليها، فلابد من حامل يكره إبداء النوع على مصالحهم، لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع...."⁽¹²⁾.

الظاهر أن ابن خلدون يفتنف بعض الاختلاف عن علماء الاجتماع الحديثين حول محسن الدولة ومسأولها. فهم يرون أن الأصل في طبيعة الدولة هي الغلبة والاستغلال، ثم يأتي الإنتاج الحضاري من بعد ذلك كنتيجة عرضية غير مقصودة لذاتها. أما ابن خلدون فيذهب إلى العكس من ذلك، إذ هو يرى أن التعاون في سبيل الإنتاج الحضاري هو الأصل في طبيعة الدولة ثم تأتي للظام من بعد ذلك عرضاً.

لعل الذي دعى ابن خلدون إلى هذا الرأي هو إيمانه بحكمة الله في خلق الناس والدولة. فله إنما يريد للناس الخير أولاً، أما الشر فهو دليخل بالعرض كسائر الشرور الدليخل في القضاء الإلهي "لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواء، فلا يفتو الخير بذلك، بل يقع على ما يطلو عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع للظلم في الخليقة، فتتهم"⁽¹³⁾.

مهما يكن الحال، فإن هذه النظرية الخلدونية قد تعطينا صورة صادقة لتاريخنا الإسلامي العربي، لا سيما منه تلك الفترة التي اعتدنا أن نطلق عليها اسم

"العصر الذهبي". فهذه الفترة شهدت ظهور دول كبرى فيها شيء كثير من الظلم والاستغلال الاقتصادي، وفيها كذلك إبداع عظيم في الفن والعلم والصناعة.

من للأوسف أن يرى الكثير من متعلمينا يتطرفون في نظرتهم إلى تلك الفترة. منهم من يركز نظره على محاسنها فلا يرى فيها إلا الخير والفضيلة. ومنهم من يركز نظره على العكس من ذلك فلا يرى فيها إلا السوء والجور. ولو نظر الفريقان إليها في ضوء للنهلق الجديد، الذي بشر به ابن خلدون قبل ستة قرون، لوجدوا أنها انحوت على للحسن مثلما انحوت على للسوء.

ونحن اليوم، إذ نريد أن ندرس تاريخنا لنستفيد منه ونعتبر به، ينبغي أن ننظر إليه بمثل هذه النظرة. فلا نغالي في التأكيد على جانب للحسن منه أو جانب للسوء. نحن اليوم في حاجة إلى "قومية منورة". على حد تعبير الأستاذ ساطع الحصري. ومن شأن هذه القومية أنها تعتمد في نظرتها إلى الأمور على الموضوعية العلمية لا على التعصب الأعمى.

مهما يكن الحال، فإننا يجب أن لا ندسى أن الدولة الحديثة تختلف في نشأتها وطبيعتها عن الدولة القديمة التي حدثنا عنها ابن خلدون. إن الديمقراطية التي ظهرت في العصر الحديث، بعد سلسلة من الثورات والانقلابات الشعبية، عملت على إحداث تغيير كبير في طبيعة الدولة. ومن الممكن القول بأن الدولة الحديثة هي في سبيل أن تجمع بين زيادة إنتاج الحضارة وإشاعة العدل الاجتماعي في وقت واحد. وهي لا بد أن تصل إلى ذلك عاجلاً أو آجلاً. وإذا كانت هناك دول لا تزال تسلك في حكمها مسلك الدولة القديمة، فهي سائرة في طريق الزوال حتماً. إن النزعة الشعبية التي تسيطر الآن على الأذهان لا تسمح لطبقة حكمة أن تنعم بقصورها وجواربها وطمأنيتها على حساب الملايين من الناس.

البداوة في العصر الحديث:

عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً عنوانه "في أن الأمم الوحشية اقتر على التغلب ممن سولها" قال فيه ما يلي،

"إعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثالثة، لا جرم كان هذا الجيل للوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر، فهم اقتر على التغلب ولانزاع

ما في أيدي سواهم من الأمم. بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار. فكلما نزلوا الأرياف وتفنقوا النعيم والفوا عولند الخصب في العاش والنعيم، نقص من شجاعته بمقدار ما نقص من توحشهم وبنائوتهم... وإذا كان الغلب للآدم إنما يكون بالإقليم واليسالة، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البلوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة والعصبية...» (14).

أشرنا في فصل سابق إلى أن ابن خلدون يقصد بكلمة التوحش أو الوحشية غير المعنى للتعرف عليه في عصرنا. إنه يقصد بها معنى التوغل في حياة البلوة كما اتضح من سياق كلامه الآف الذكر. ويأتي ابن خلدون في فصل آخر من مقدمته بما يتم كلامه هنا حيث يقول ما معناه: إنه كلما اشتد التوحش في قوم كانت دولتهم أوسع نطاقاً وبعيد من مركزها نهلية (15).

إنه يملل ذلك بأن للتوحشين، أي للتوغلين في حياة البلوة، أكثر من غيرهم إقداماً وشجاعة ورسالة. وبهذه الصفات يستطيعون التغلب على غيرهم وعلى تأسيس الدولة الكبيرة. والسؤال الذي تواجهها هنا، إلى أي مدى يصدق هذا الرأي في العصر الحديث؟

لا شك أن هذا الرأي صحيح جداً في الأزمنة القديمة حين كانت الشجاعة واليسالة والإقليم من أهم أسباب الغلبة في الحرب. ولكننا نلاحظ أن الوضع قد تبدل في العصر الحديث، لا سيما بعد اختراع البارود والأسلحة الذرية المخطفة.

كانت الحرب قديماً تعتمد على السيف لو ما يشبه السيف من سلاح يحتاج إلى شجاعة وجراءة وفروسية ونجدة. ولا يخفى أن البدو من هذه الناحية أقدر على الغلبة من غيرهم. أما الآن فقد أصبحت الحرب تعتمد على براعة الصناعة وبقة استعمال السلاح أكثر مما تعتمد على الفروسية وما أشبه. وهذا أمر يجعل الكفة في الحرب راجحة إلى جانب الحضر من ذوي الصناعة والهن الدقيقة.

يمكن القول إنه قد نمب زمان عنتره بن شداد، وإبي زيد الهلالي وغيرهما من الأبطال للمخاوير الذين لا يزال العلمة في البلاد الغربية يلهجون بذكرهم ويتحدثون بأساطيرهم في القامى. لقد جاء الآن زمان العلم والتقدم الحضاري.

حين ندرس سياسة الدول في الأزمنة القديمة نجد أكثر مفاخرهم تدور حول
عظمة الفتح وقوة البأس. أما سياسة الدول في العصر الحديث فقد بناوا بفخرون
بأمور أخرى تتصل بتوفير أسباب العيش للناس وإشاعة العدل فيهم.

كانت الدولة قديماً تقوم على أساس للغلبة والاستغلال، أما الآن فهي تقوم على
أساس من الديمقراطية والشعبية.

محاولة أخيرة:

شهدنا في أواخر القرن الثامن عشر ظهور موجة بدوية قوية تنبع من نجد
وتحاول الاستيلاء على الأمصار، على مدوال ما حدث في التاريخ كثيراً. وكانت هذه
الموجة للجندية تتصف بكثير الصفات التي استطاعت بها اللوجات السابقة إلى الغلبة
وتأسيس الدول. فكل فيها الإقنم والبسلة والشجاعة وكانت فيها كذلك صبغة
دينية تجمع شملها، إثر الدعوة التي جاء بها محمد بن عبد الوهاب.

وقد نهجت اللوجة في بنلية امرها نجاحاً كبيراً. لكنها لم تثبت قليلاً حتى انركها
الوهن. وجاء إليها جيش حضري من مصر ليهزمها ويحللها في الصحراء حتى
احتل عاصمتها أخيراً. وهذه تكاد تكون أول مرة في التاريخ يتغلغل فيها جيش
حضري في الصحراء ويقلب فيها رجالها الأشداء.

وانتفضت الموجة من جديد في القرن الحالي. وأخذت تهجم الأمصار للجاورة ثم
وقفت في نهاية جولتها عند حد لم تتمكن من اجتيازه، هو الحد الفاصل بين معالم
البدواة والحضارة تقريباً. إنها استطاعت على أي حال أن تؤسس لها دولة وأن
تدخل في طور الحرف الذي ذكره ابن خلدون في مقدمته. ولكن هذا لم يتم إلا بعد
اكتشاف كنوز النفط في الصحراء. ولولا ذلك لما استطاعت اللوجة أن تكمل دورتها
طبق النظرية الخلدونية.

كانت هذه اللوجة في بنلية امرها تستعمل البدنية في القتال، وهي الآن تريد أن
تتشبه بأهل الحضارة في سلاحها الحديث. فلأخذت تقتني الطائرات والدبابات
وغيرها. ولكن ذلك لا يجديها شيئاً كثيراً. فالسلاح ليست مسألة سلاح يقتنى،
بل هي فيما وراء ذلك من صنعة وعلم وتطور حضاري.

إن هذا مثل واقعي جننا به لتوضيح عجز الببلوة عن القيام بدورها الذي كانت تقوم به في عهدهما القديمة.

بعدما كانت الببلوة قديماً تمثل نور الغالب في صراعها مع الحضارة، أصبحت اليوم مغلوقة على امرها، لا تدري ماذا تصنع. لقد اختفى الخطر الذي كان يهدد الحضارة تماماً تجاه غزو الببلوة لها، وحل محله خطر معكس حيث صار للببلو مهنيين به في عقر دارهم.

نلاحظ هذا التحول في معالم المدن التي أخذت تنمو حديثاً في هذه المنطقة. فبعد ما كانت المدن محاطة بالأسوار والأبراج العالية، وكانت لزقتها ملتوية مغلفة لكي تكون كاللحمة أثناء الغزو البدوي لها، صارت اليوم مكشوفة ذات شوارع مستقيمة وعريضة، وقد مُنعت الأسوار والأبراج حولها إلا ما يحافظ عليه منها في سبيل للذكرى.

كانت مشكلة الحضر قديماً هي كيف يصنون عنهم غزوات الببلو. أما الآن فقد أصبحت مشكلتهم كيف يحضّون الببلو وكيف يساعونهم على تبديل صفاتهم التي غدت لا تلائم حياة الحضارة الجديدة.

ليهما الفضل أخلاقاً؟

تذكر الكتب الدينية في شأن قصة هابيل وقابيل أنهما قريبان لله قريبان، فتقبل الله قريبان هابيل الراعي ورفض قريبان أخيه الزارع. عند هذا عمد قابيل إلى قتل أخيه حسداً منه. ويقول توينبي إن في هذه القصة إشارة إلى أن أخلاق الببلوة أفضل وأقرب إلى روح الله من أخلاق الحضارة. ولهذا تقبل الله قريبان هابيل الراعي دون أخيه.

الظاهر أن توينبي اقتبس هذا الرأي من ابن خلدون. فابن خلدون على الرغم من اعتباره الببلوة تجمع بين الحسن والساو، يرى أنها بوجه عام أقرب إلى خصال الخير من الحضارة⁽¹⁶⁾. والسؤال الذي يولجها هذا هو: إلى أي مدى يصدق هذا الرأي؟

خلاصة رأي ابن خلدون في هذا الصدد هو أن هناك امرين في الحضارة يجعلان

أهلها أسفل أخلاقاً من البدو، هما الحرف وظلم الحكام. فالتحرف يؤدي بأصحابه إلى التحلق بالفحشاء والعكوف على الشهوات والإقبال على الدنيا. والظلم يؤدي بهم إلى التحلق بالكذب والمكر والنفاق. أما البدو فإنهم لقلّة وجود هذين الأمرين في مجتمعهم لا بد أن يكونوا أسلم فطرة وأفضل أخلاقاً من الحضرة.

إن هذا في الواقع تحليل صحيح إلى حد كبير. وحين ندرس البداوة قديماً وحديثاً نجد فيها من صفات الصدق والصراحة والعفة والوفاء والشهامة والكرم ما يندر أن نجد مثله في أهل الحضارات للجاورة. ولكن المشكلة أن هذه الصفات الحسنة ليست إلا جانباً واحداً من القيم البدوية، وهناك الجانب الآخر الذي يتمثل في احترام النهب والتخريب واحتقار العلم والصناعة.

والظاهر أن هذين الجانبين لا يمكن أن ينفصلا. فالبدوي يحترم القوة بجميع مظاهرها. فهو لا يحب أن يكتب أو يخلق أو يغش لأن ذلك في نظره من أمارات الضعف وليل على نقص الرجولة. والبدوي كذلك يفتخر بالقتل والغزو والنهب ويحتقر الصناعة والعمل البدوي لأن ذلك عنده من دلائل القوة والغرسة. فهذه القيم من كلا جانبيها متمسكة إذ هي تنبع من منبع واحد، فإذا نقص منها جانب نقص الجانب الآخر معه.

وأينما سألنا كيف أن هذه القيم البدوية، بمحاسنها ومساوئها، كانت من أهم عوامل الحركة الاجتماعية في الأزمنة القديمة. فقيم القوة في البداوة تقابلها قيم الإنتاج في الحضارة، كمثل ما يقابل القطب السالب القطب الموجب في الكهرباء. ويتفاعل نيتك النوعين من القيم ظهرت الدول الكبرى التي كانت من أعظم مظاهر التطور البشري في التاريخ القديم، كما أسلفنا.

مما يجسر ذكره أن الحضارة في العصر الحديث قد اتخذت طابعاً يختلف عن طابعها القديم، إثر نمو الديمقراطية فيها. فالحضارة اليوم ليست في حاجة إلى عامل يأتيها من خارجها ليحركها ويؤسس فيها الدولة. إن الديمقراطية الحديثة جعلت الحركة الاجتماعية تنبعث من داخل الحضارة، حيث تظهر بها الأحزاب المتصارعة. وبذلك أخذ التفاعل السياسي والاجتماعي يجري في داخل الحضارة على نمط سلمي، وهو يكاد يخلو من العنف الذي كان يتسم به التفاعل القديم بين البداوة والحضارة.

إن الحركة الاجتماعية الحديثة تعتمد في الغالب على صراع اللبائىء والدعائيات
لكثر مما تعتمد على صراع السيف. وقد كان لانتشار الثقافة بين الناس وتقلص
ظل الأمية والجهل عنهم اثر لا يستهان به في هذا التحول الاجتماعي والسياسي.
ولذلك نستطيع ان نقول ان رأي ابن خلدون في تفضيل اخلاق اللبؤ على اخلاق
الحضر لم يبق له الأهمية التي كانت له في الأزمنة القديمة.

إن الظلم الذي كان يعاني منه سكان الحضارة قديماً بدأ يختفي تدريجاً. وكذلك
أخذ التفاوت في الترف بين طبقات المجتمع يتقلص بحيث أصبح لا يؤدي إلى التفكك
الخلاقي كما كان يؤدي إليه قديماً.

إن الحضارة الجديدة تحاول نشر معالم الترف بين الناس. وهي لا تسمح له نرفاً
بل تسمح له رفع المستوى للعالي للناس. وقد أخذ هذا المستوى يرتفع جيلاً بعد
جيل حتى أصبح العامل في البلاد الراقية يتمتع بأمور من الترف لم يكن يحلم بها
كثير من اغنياء الزمان القديم، كالثلاجة والذباغ والتفاز وأجهزة التسخين والتدفئة
والطبخ. وبسبب هذا المستوى للعالي يرتفع في الحضارة يوماً بعد يوم حتى يصير به
أغلب الناس "مترفين".

لا يخفى أن هذا التحول الحديث في الحضارة أنتج في الناس نمطاً من الأخلاق قد
لا يستسيغه القدماء. إنما هو على أي حال ملائم لتطور المجتمع الجديد. فالناس
اليوم لا يكتفون لما يفعل الفرد مع نفسه أو مع أصحابه ما يلم لا يمس حرية
الآخرين ومصالحهم.

أصبحت الأخلاق الجديدة قلقة على أساس أن يكون الإنسان مؤبداً مع غيره،
نافعاً لهم غير ضار. ولا يهم للمجتمع بعد ذلك أن يذغمس الإنسان في ملذاته كما
يشتهي. فهذا أمر عائد له وحده.

حدثني صديق من تجار بغداد أنه ذهب ذات مرة إلى عاصمة من عواصم أوربا،
وركب في قمار تحت الأرض، فرأى فيه مشهداً أثار حنقه. رأى فتاة وفتى عاشقين
يتعانقان، فلقد يحملق فيهما ويحوقل. والغريب أن الركاب بدلاً من أن يؤيدوه في
حملته وحوقلته، أخذوا يظنون أنه شزراً. إنهم يعدونه غير مؤنب، بينما هو يعد
العاشقين غير مؤنبين.

إنه ينظر إليهما بالنظر القديم، وهم ينظرون إليه بالنظر الحديث. وشتان بين هذين للنظرين!

مجتمعتنا والقيم البدوية:

إن الدور الطويل الذي قامت به البدوة في مجتمعتنا منذ أقدم الأزمان لا يمكن أن يختفي دون أن يحرك أثره في أخلاقنا وفي نظرتنا إلى الأمور.

لعلني لا اغالي إذا قلت إن مجتمعتنا للراهن هو من أكثر المجتمعات في العالم تاثراً بالقيم البدوية في محاسنها ومساوئها. ولعل للساوية البدوية أوضح اثر في من الحسن.

لاحظت هذا في المجتمع العراقي، وهو للجمع الذي نشأت فيه وولعت بدراسته منذ زمن غير قصير. فقد وجدت أن العشائر الريفية، وهي التي تؤلف نسبة ستين بالمئة من سكان العراق تقريباً، لا تزال تسلك في الحياة مسلماً بقارب مسلك اجنادها من بدو الصحراء. فلهذا قيم العصبية والشيخة والضيافة والسخلة والثار وقتل المرأة غسلاً للعار وما اشبه.

مما يلفت النظر أن هذه العشائر فقدت بعض محاسن البدوة كالصدق والأمانة والوفاء والإباء، لكنها لم تفقد للساوية. والظاهر أن الحكم العثماني الذي استمر في العراق ما يناهز الأربعة قرون كان له ضلع كبير في ذلك. فقد كان الحكم ضعيفاً لا يستطيع أن يحافظ على ارواح الناس واموالهم، ولكنه كان من الجانب الآخر خبيثاً قاسياً يركز جهده على جباية الضرائب ويقاتل للمتعتين عن دفعها. فاضطر الناس من جراء ذلك إلى التمسك بقيم العصبية والثار والغزو وغيرها في سبيل المحافظة على ارواحهم واموالهم، واضطروا كذلك إلى التخلق بصفات الكذب والراوغة والماطلة لكي يندأوا بها تعسف موظفي الحكومة وجبايتها.

في الوقت الذي درى فيه العشائر العراقية تتقاتل ويغزو بعضها بعضاً وتشعر بالعزة الخطرفة تجاه من يريد انتهاك حرمتها وعصبيتها، ذارها تتخذ إزاء الحكومة موقف لذل وللجمالة للزائدة. يمكن القول إن الفرد العشائري أصبح ذا شخصيتين. فهو إن يسل يشعر بكرامته عندما يلتقي بأمثاله من أبناء العشائر. وراه عند ذلك من أكثر الناس حمية وحرصاً على أخذ للثار. إنما هو لا يكاد يلمح جباة الحكومة أو

جلاوزتها قاصمين عليه حتى يتقمص شخصية أخرى حيث يمسي بها خنوعاً يتحمل الصفعات والإهانات دون أن يحقد أو يثور إلا نلغراً.

إن هذا الذي رايناه في الريف العراقي قد ينطبق على كثير من المناطق في البلاد العربية الأخرى التي مرت بمثل الظروف التي مر بها العراق في العهد العثماني.

صراع القيم:

شهد للجمع العربي نوعاً من صراع القيم إبان ظهور الإسلام فيه. فقد شجب الإسلام كثيراً من القيم البدوية كالعصبية والثار والغزو والقتل بغير حق. وظل للجمع العربي يعاني الصراع بين قيم الإسلام وقيم البدوة زمناً طويلاً⁽¹⁷⁾.

وفي العصر الحديث ظهر في للجمع العربي صراع في القيم من نوع آخر. فهناك القيم البدوية متغلغلة في أعماق النفوس من جهة، وهناك من الجهة الأخرى قيم مضادة جاءت بها الحضارة الجديدة.

إن هذا الصراع قد لا يحس به الريفيون بوضوح إذ إن الحضارة الجديدة لم تصل إليهم أو تؤثر في نفوسهم تأثيراً كبيراً. ولكن الصراع واضح في المناطق التي بدأت تتخذ سبيل الحضارة الجديدة في عاداتها وانكارها.

وهناك نجد الفرد أحياناً يتقمص مظاهر الحضارة ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يتخلص من بعض بقايا القيم البدوية للتغلغلة في أغوار عقله الباطن.

فالتعلم مثلاً قد ينادي أحياناً بتحريم اللراة وبالندوة إلى مساواتها مع الرجل، وهو يكتب في ذلك للقاتلات ويلقي الخطب. ولكنه قد يغضب كل الغضب عندما يقال عنه إنه ضعيف يشاور اللراة في أموره، أو إنه كاللراة لا يرد الصفعة بعشرة أمثالها. وللوظف في دائرة حكومية يترك أن للمواطنين كلهم في نظر القانون سواء، بيد أنه لا يستطيع أن يساوي بينهم فعلاً عند مراجعتهم إياه في معاملة. إنه مضطر أن يفضل جيرانه وأبناء حيه وعشيرته على غيرهم. وهو يخشى أن يساوي بينهم فيتهمه الناس بأنه رجل "مخنث" غير جدير بفخار آبائه.

وعندما يهرب مجرم من القانون ويلجأ إلى دار يختفي فيه، قد ينسى أهل البيت خطر هذا للجرم على سلامة للجمع. إنه صار "نخيلاً" عندهم، والنخيل مصون

على أي حال، وهم لذلك قد يعتمدون إلى التستر عليه، من حيث يضللون الباحثين عنه من رجال الشرطة والقانون. وإذا أخبر الحكومة عنه لخدمهم اعتبروه "جاسوساً" خائناً.

العصبية في المدن العراقية:

قلت إنني أولعت بدراسة المجتمع العراقي منذ زمن غير قصير (18). وأرى من المناسب هنا أن أتحدث قليلاً عن العصبية في المدن العراقية إذ أجد فيها نموذجاً لما يجر في المجتمع العربي عموماً من صراع بين قيم البدو والحضارة.

كانت المدن العراقية في العهد العثماني معرضة لغزو العشائر وخطر اللصوص دون أن تجد في الحكومة ما يحميها منهما. ولهذا اضطروا أهل المدن أن يلجأوا إلى نظام العصبية لكي يحافظوا بها على أرواحهم وأموالهم. ومن هنا أصبح أهل كل حي في المدينة العراقية يعدون أنفسهم كأنهم عشيرة قائمة بذاتها حيث تكون لهم ثاراتهم ومقابرهم ومشايخهم ومقاوليرهم، كما هو الحال في العشائر الريفية. وليس من الدائر أن ينشب القتال بين مقاولير الأحياء من جراء حدث تافه، كأن، تشتم امرأة أخرى أو يجرح طفل زميلاً له في اللعب. ثم تأتي كلمة من هنا وكلمة من هناك، فتثور العصبية ويسقط الجرحى والقتلى.

مما يجدر ذكره أن أبناء الأحياء المخططة من المدينة الوليدة ينسبون عصبيتهم للحلية عندما يلتقون مع أبناء مدن أخرى في موسم عام، كما يحدث عادة أثناء زيارة الحسين في كربلاء في العشرين من شهر صفر. وهناك تظهر العصبية البلدية بدلاً من العصبية المحلية، تبعاً للمبدا البدوي القائل، "أنا ولخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب" (19).

يمكن القول إن الذريعة الطائفية المستفحلة في العراق بين الشيعة وأهل السنة قد اتخذت طابع العصبية القبلية. فاهل المدن المخططة من الطائفة الواحدة قد ينسبون عصبيتهم للحلية والبلدية في نزاعهم العام مع الطائفة الأخرى، ويتخذون بدلاً عنهما عصبية من نطاق أوسع.

لعلني لا أعد الصواب إذا قلت إن النزاع الحزبي الذي حدث في العراق إثر ثورة 14

تموز كان غير خال من بعض آثار تلك العصبية المحلية والبلدية والطفلية، على وجه من الوجوه.

يسمى الحي في لهجة أهل العراق بـ "اللحة" أو "الطرف". ولهذا كثيراً ما نسمع بين أهل المدن العراقية نداء "أين محلي" و "أين طرني". والفروض في النداء أن يكون عند حسن ظن الناس به، فيشمر عن أنياله ويندفع في الغوث إلى أبعد الحدود. والناس يتحدثون عن خلق النجدة الذي تحلّى به هذا "الغوار" حتى ولو كان لصاً أو مجرماً سفلكاً.

إن اللص السفك قد يكون محترماً في محله، إذ هو لا يسطو على بيت إلا خارج محله، ولا يقتل إلى الغرياء عنها. أما مع أبناء محله فهو من أشد الناس نخوة وشهامة وتضحية.

أعرف رجلاً مسناً من أبناء الجيل للضيء، وطالما جلست إليه استمع إلى ما يحدثني به عن ذكريات الأمجاد الغابرة. إنه ينظر إلى الشبان اللعين الذين يمرون أمامه فيطلق الحسرة تلو الحسرة على تلك الأيام اللينة التي كان لشباب فيها رجلاً بمعنى الكلمة، وليس هو كشبان هذه الأيام الذين لا يستطيعون أن ينجحوا بجماعة، بل كل منهم أن يخلقوا شولريهم ويمشطوا شعرهم ثم يتفنجون كالنساء.

روى لي عن رجال تلك الزمان أن جماعة منهم سطوا ذات ليلة على دار واخذوا يجمعون منه الأولاد وبعض الأثاث، فاحصت بهم أم البيت وهي خلفه فليقتلت ولما الصبي قافلة له، "قم ساعد أخوك على حمل متاعهم"، وسمع رئيس اللصوص قولها فامرهم بترك ما سرقوا، باعتبار أنهم صاروا إخوة لأم البيت وأخولاً لولدائها، وليس من الجائز في شرعة الرجولة والنجدة أن ينهب الإنسان أخته وأبناء أخته. "هكذا كانت أخلاق الرجال في تلك الأيام".

إن العصبية في المدن العراقية تنشا في الإنسان منذ طفولته المبكرة. فالطفل لا يكاد يفتح عينه للحياة حتى يرى نفسه عضواً في جماعة مكونة من أبناء جبراته أو محله. وتنبؤ معظم القيم في تلك الجماعة حول مفهوم "السبع والخنت". ولا بد

للطفل من ان يبدي شجاعته وقوته عند الخصام لكي يستحق لقب "السبع"،
والا فهو "مخنت" لا نفع فيه.

وينشب الخصام في اكثر الأحيان بين اطفال المحلات المتجاورة، وقد يحدث بينهم
من الثارات والاحقاد في هذا السبيل ما يحدث بين الرجال الكبار قليلاً او كثيراً
ويلهج الأطفال في جلستهم الزقاقية بذكرى المعارك التي خاضوها والانتصارات التي
كسبوها ضد خصومهم.

وقد يشن الأطفال حملات على البساتين، لينهبوا منها الفلكة. وقد يتلذذ
الطفل بما ينهب من الفلكة اكثر مما يتلذذ بما هو موجود منها في بيته. فالسالة
ليست مسألة لكل فضاء، إنما هي فوق ذلك دليل على الشجاعة والقدرة على الغزو
والاستحواذ.

ومن افزع للعاب في الطفل "السبع" ان يصاحب البنات او يلعب معهن.
فذلك امر يشين "رجولته". هناك مثل يدرج بين الأطفال يرمز إلى حقارة الطفل
الذي يلعب مع البنات هو: "احمد معكن يا بنت". والطفل الذي تنسب إليه هذه
التهمة قد يحلف باغلظ الأيمان ليبرهن بها على انه برىء منها كل البراءة " والله
العظيم".

لا حاجة بنا إلى تبيان اثر هذه القيم في شخصية الطفل بعد ان يكبر ويبلغ مبلغ
الرجال. إنه عند ذلك قد يصبح "اندياً" متعلماً وقد ينال منصباً رفيعاً في
الدولة، ولكنه لا يستطيع مع ذلك ان يتخلص من اثر تلك القيم الكامنة في اعماق
نفسه.

العصبية عند ابن خلدون:

اشرنا في فصل سابق إلى رأي الأستاذ سامح الحصري القائل بان موضوع
العصبية هو محور النظرية الخلدونية. وكذلك اشرنا إلى رأي آخر مخالف له هو رأي
الدكتور طه حسين القائل بان موضوع الدولة هو محور تلك النظرية. وقد قلت في
حينه إنني اختلف هذين الرأيين معاً حيث كان من رأيي ان محور النظرية الخلدونية
يدور حول المقارنة بين الدولة والحضارة وما يجري بينهما من صراع وتفاعل.

ولي أن أقول الآن في ضوء هذا الفصل إن كلا للوضعين، العصبية والدولة، له أهميته في النظرية الخلدونية. ولعل من الجائز أن أقول بأن موضوع العصبية كان محور القيم البدوية في تلك النظرية، بينما كان موضوع الدولة محور القيم الحضارية فيها.

يرى ابن خلدون أن العصبية تكون في أوج قوتها ولوضع معلها لدى البدو من أهل الأباغر. فهؤلاء متوغلون عادة في حياة الصحراء وهم لذلك بعيدون عن تأثير الحضارة وما فيها من ظلم وترف. أما الدولة فهي لا تظهر إلا في الحضارة، وهي طليعاً من أهم العوامل فيما يحدث هناك من ظلم وترف. ولكن للزعة الواقعية عند ابن خلدون جعلته لا يقف عند هذا الحد في التصنيف الثنائي الذي لا وسط فيه.

يقول ابن خلدون إن العصبية قد تظهر في المدن أحياناً، وذلك عند تقلص ظل الدولة القوية عنها. وكذلك قد تظهر بعض بوادر الدولة في البداية عند تجمع العصبية المخططة تحت مشيخة واحدة قوية⁽²¹⁾.

عقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته عنوانه: "في وجود العصبية في الأمصار وتغلب بعضهم على بعض"، جاء فيه ما يلي:

"من البين أن الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا أهل نسب واحد، إلا أنه كما قنمناه أضعف مما يكون في النسب، وأنه تحصل به العصبية بعضاً مما تحصل بالنسب. وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر، يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا كحماً كحماً وقرابة قرابة، وتجد بينهم من العداوة والصنقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله، فيفترقون شيعاً وعصائب. فلذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية، إحتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلنهم، ورجعوا إلى الشورى وتميز العلية عن السفلة. والنفوس بطباعها متطلولة إلى الغلب والرياسة، فتطمح للشيخة، لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة إلى الاستبداد، وينازع كل صاحبه، ويستوصلون بالاتباع من اللوالي والشيع والأحلاف، ويبذلون ما في أيديهم للأوغاد والأوشاب، فيعصوب كل لصاحبه، ويتعين الغلب لبعضهم، فيعطف على كفالته ليقص من اعتنهم ويتبعهم بالقتل أو التخريب حتى يفضد منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأطفال الخائشة، ويستبد بمصره لجمع. ويرى أنه قد

استحدث ملكاً يورثه عقبه، فيحدث في ذلك الملك الأصغر ما يحدث في الملك الأكبر من عوارض الجدة والهرم...» (22).

حين نقرأ هذا للكلام في مقدمة ابن خلدون نكاد نشعر كأنه كان يتحدث عن أحوال المدينة العراقية في العهد العثماني، أو لية مدينة أخرى من المدن العربية التي مرت بظروف مشابهة. والظاهر أن المدن الغربية في أيام ابن خلدون لم تكن تخطف في أحوالها الاجتماعية عن غيرها من المدن العربية عندما يتقلص عنها ظل الدولة القوية، إذ هي تلجا إذ ذلك إلى نظام العصبية لتقوم به على أمرها الذي عجزت الدولة عن القيام به.

هذا يجب أن ننتبه إلى نقطة اجتماعية غفل عنها كثير من الباحثين عند المقارنة بين المجتمع العربي والمجتمع الأوربي في القرون الوسطى، فقد حدث في أوروبا إثر سقوط روما أن وجد الناس أنفسهم مضطرين إلى اتخاذ وسيلة يحمون بها أنفسهم بعد تقلص ظل الدولة القوية عنهم. وكانت الوسيلة للتحلة لهم حينذاك هي نظام الاقطاع. ومن هنا رأينا الناس هنالك يعيشون حول قلاع النبلاء يحتمون بها ويفرسانها على أن يقدموا لرب القلعة قسطاً من حريتهم وإنتاجهم جزاء ذلك.

والمشكلة التي تولجها هنا، لماذا لم يلجا العرب إلى نظام الاقطاع عند تقلص ظل الدولة القوية عنهم كما فعل الأوروبيون؟ اعتقد أننا لا نستطيع أن نحل هذه المشكلة قبل أن ندرك للفرق بين طابع للمجتمع العربي والمجتمع الأوربي.

لا ننكر أن شيئاً من مظاهر الاقطاع أخذ ينمو في بعض البلاد العربية، هنا وهناك، وقد شهدنا بعض القلاع الاقطاعية تظهر في بعض الأنحاء الداخلية منها. ولكن هذه المظاهر الاقطاعية لم تتبلور ويتسع نطاقها على منوال ما حدث في أوروبا التي كاد نظام الاقطاع فيها أن يكون عاماً شاملاً.

يمكن القول إن القيم البدوية المتغلغلة في أعماق النفس العربية قد منعتهم من أن يرضخوا لنظام الاقطاع الذي يفقد الفرد فيه قسطاً كبيراً من حريته جزاء حماية رب القلعة له. إنهم لجأوا بدلاً من ذلك إلى نظام العصبية حيث يكون الشيخ فيه رئيساً متبوعاً لا سيداً مسيطراً. وهذا امر قد اعتاد العرب عليه من قديم للزمان. إن العزة البدوية اقرب إلى روح العصبية منها إلى روح الاقطاع.

يحاول بعض الباحثين دراسة تاريخ المجتمع العربي في عصوره المتأخرة في ضوء دراستهم لتاريخ المجتمع الأوربي في القرون الوسطى. ولهذا رأيناهم يصورون تطور المجتمع العربي كأنه مر بنفسه للراحل التي مر بها للمجتمع الأوربي، كمرحلة الرق ثم الانقطاع ثم الرأسمالية.

ظهر هذا الرأي المغلوط لدى بعض الباحثين في العراق مؤخراً، حيث هم يظنون ان العراق يتحول الآن من نظام الانقطاع إلى نظام للرأسمالية. وكأنهم يرون ان العشائر العراقية كانت في العهد العثماني تعيش في ظل الانقطاع.

الواقع ان العشائر العراقية لم تعرف الانقطاع إلا منذ 1930 تقريباً، وذلك بعد ان قويت سيطرة الحكومة على العشائر وشرع بمسح الأراضي الزراعية وتسجيلها باسم الشيوخ. عند هذا شعر الشيخ بأنه قادر ان يعتمد على الحكومة ولن يستغل أفراد عشيرته في سبيل مصلحته وملذاته الخاصة. ومن هنا رأينا بعض الشيوخ يتركون قرأهم ويسكنون في بغداد حيث يقضون نهارهم في التزلف إلى الحكام، ويقضون ليلهم في احضان الرافضات والعلمرات.

لكن هذا لم يحدث بفترة واحدة. فقد بقي الكثيرون من الشيوخ يحملون بعض بقايا العصبية القديمة تجاه أبناء عشيرتهم. وبقيت نواوينهم عامرة بالضيوف، يمر عليهم ساقى القهوة بين كل فترة وأخرى، وتتكسب بين أيديهم لكوام اللحم والرز في اوقات الغداء والعشاء.

الخلاصة:

خلاصة ما أردت قوله في هذا الفصل هو اننا في حاجة إلى علم اجتماع خاص بنا يستمد إطاره من تراثنا الاجتماعي ويستند على دراسة واقعا.

لست بهذا انتقص من قيمة علم الاجتماع الحديث، او استهين بأهميته في دراسة مجتمعا. إنما يجب ان لا نكون فيه مقلدين حيث نلخذ بكل ما جاء به من نظريات ومفاهيم ثم نحاول تطبيقها على مجتمعا، بغض النظر عن الفروق بينه وبين المجتمع الذي نشأ فيه علم الاجتماع الحديث.

إن علم الاجتماع الخلص، على الرغم من عيوبه الكثيرة، اقرب إلى فهم

مجتمعنا من أي علم إجتماع آخر. فهو قد نشأ في كثاف المجتمع العربي واستمد إطراره من واقع هذا المجتمع ومن تاريخه.

قد يقول قائل، إننا نريد أن نغير وضع مجتمعنا الراهن ونقيمه على أساس حضاري جديد، فلماذا إذن نحول دراسته؟

نعم، إننا نريد تغيير مجتمعنا أو إصلاحه. ولكن ذلك لا يتم من غير أن نفحص علته فحسباً واقعياً لكي نصف له العلاج اللازم. إن الطبيب لا يستطيع أن يصف الدواء إلا بعد أن يفحص الداء. وهذا هو ما ينبغي أن يفعله المصلح الاجتماعي. فلقد سئنا من حنقات أولئك المصلحين "الطوبائيين" الذين يصفون الدواء قبل فحص الداء.

نحن لا ننكر أهمية الأفكار "الطوبائية" في تنبيه الألمان وتحريك المجتمع. ولكننا يجب أن لا نحلق بها في أجواء عالية بعيدة عن واقع الحياة. إن المصلحين العظام الذين غيروا مجرى التاريخ في الماضي، ولا يزالون يغيرونه حتى يومنا هذا، يمكن اعتبارهم "طوبائيين" من بعض الوجوه، حيث هم يطمحون إلى وضع اسمي من وضعهم الراهن. إنما هم لا يخلقون في نزعتهم "الطوبائية" تحليفاً بعيداً⁽²³⁾. فهم لا يبنون بحركتهم الإصلاحية إلا بعد فهم عميق لواقعهم الاجتماعي. وهذا كان من عوامل نجاحهم في الغالب. أما أولئك الذين لا يعرفون سوى "البرج العلاجي" يجلسون فيه ليتأملوا في الحياة من فوق، فهم لا ينتجون في نهاهم سوى الحذقة الفارغة.

كان ابن خلدون ثوراً على هذه "الطوبائية العلاجية". ولكنه، كما أسلفناه أفرط في ثورته تلك حتى أصبح بها يدعو إلى الرضوخ للواقع الاجتماعي قولاً وفعلاً. والجدير بنا الآن أن نقبض منه ثورته الفكرية من حيث نرفض شجبه للثورة الاجتماعية.

من المقترحات التي قدمها مهرجان ابن خلدون في جلسته الختامية، هو إنشاء كرسي لنظم لدراسة ابن خلدون في مختلف الجامعات العربية. وهذا اقتراح مهم جداً، وقمين أن تتبناه جامعة الدول العربية وتتحمس له.

لقد أن الأولان لكي نرجع إلى الأساس الذي وضعه ابن خلدون لعلم الاجتماع

والذي أهملناه طويلاً، فنزيل عنه تراب الزمن، ونلقحه بما ظهر مؤخراً من نظريات ومفاهيم اجتماعية جديدة، وبهذا قد نتمكن من بناء علم اجتماع خاص بنا يلائم المجتمع الذي نعيش فيه.

إلى هذا تطمح اليوم ابصارنا.

هوامش الفصل الثالث عشر

- (1) كتب هذا الفصل من وصي المناقشات والبحوث التي أقيمت في مهرجان ابن خلدون الذي أقامه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة في الأسبوع الأول من شهر كانون الثاني عام 1962 .
- (2) كانت هذه القضايا موضوع الأطروحة التي قدمها كاتب هذه السطور إلى جامعة تكساس الأمريكية للحصول على شهادة الدكتوراة في علم الاجتماع عام 1950 .
- (3) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 454 .
- (4) انظر المحاضرة العامة التي ألقاها كاتب هذه السطور في جامعة بيروت الأمريكية بدهوة من هيئة الدراسات العربية فيها. وقد نشرت المحاضرة في مجلة "الأبحاث" بترجمتها الصادر في حزيران 1958 .
- (5) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 455 .
- (6) المصدر السابق، ص 456 .
- (7) Arnold Toynbee, A Study of History, Vol. I.
- (8) Barnes, Introduction to The History of Sociology
- (9) Openheimer, The State
- (10) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 439 .
- (11) للمصدر السابق، ص 909 .
- (12) للمصدر السابق، ص 909 - 910 .
- (13) للمصدر السابق، ص 910 .
- (14) للمصدر السابق، ص 437 - 438 .
- (15) للمصدر السابق، ص 447 - 448 .
- (16) للمصدر السابق، ص 414 - 418 .
- (17) أحمد أمين، فجر الإسلام، (القاهرة 1950)، ص 78 - 83 .
- (18) لي كتاب، جاز للطلع حول طيبة المجتمع العراقي، ولعلي أتأكد من طيبة في وقت قريب إن شاء الله.
- (19) حدث مثلاً في عام 1930 معركة دموية في كربلاء بين أهل النجف وأهل الكاظمية، فسقط قتل واحد وبعده جرحى. ولا تزال ذكرى المعركة باقية في أذهان الناس حتى يومنا هذا. ولعل أهل القتل غير قادرين أن يتسوا بأرواح القديم.
- (20) مقدمة ابن خلدون، (طبعة لجنة البيان العربي)، ص 439 - 440 .
- (21) المصدر السابق، ص 885 - 886 .
- (22) لقد هنا بالزعم "الطوباوية" غير ما يقصده بعض الكتاب المعاصرين. إننا نعي بها شيئاً شبيهاً بما جاء به مائهايم في كتاب المعروف (Utopia & Ideology) وهو الدعوة إلى تليد الواقع الاجتماعي.

الفهارس

الأعلام

الكتب والمراجع

الفرق والقبائل والجماعات

الأماكن والبلدان

الأعلام

- الأبلي - محمد ابراهيم ، 120 ، 121 ،
 122 ، 125 ، 199 .
 ابن باجة، 179 ، 189 ، 190 ، 191 ،
 188 ، 192 ،
 ابن بطوطة ، 67 ، 106 .
 ابن بلنيس - المعز ، 124 ، 125 ،
 127 .
 ابن تومرت - محمد ، 216 ، 217 .
 ابن تيمية - تقي الدين أحمد، 50 ،
 57 ، 58 ، 59 ، 61 ، 66 ، 68 ،
 72 ، 133 ، 134 ، 179 ، 195 ،
 201 .
 ابن حجر العسقلاني ، 206 ، 219 ،
 229 .
 ابن حيان - جابر ، 244 .
 ابن حيان (للورخ المغربي)، 117
 ابن الخطيب ، 108 ، 167 ، 168 .
 ابن الراوندي ، 50 .
 ابن رجب الحنبلي ، 132 .
 ابن رشد ، 12 ، 14 ، 41 ، 56 ،
 179 ، 180 ، 190 ، 191 ، 192 ،
 193 ، 195 ، 197 ، 199 ، 232 .
 ابن سلامة ، 111 .
 ابن سينا - ابو علي، 160 ، 161 ،
 173 ، 179 ، 183 ، 193 ، 197 .
 ابن الصانع ، 189 .
 ابن طفيل ، 14 ، 179 ، 188 ،
 190 ، 191 ، 192 .
 ابن عدي - حجر ، 118 ، 119 .
 ابن عربي - أبو بكر ، هـ ، 48 ، 53 ،
 169 ، 170 ، 187 ، 219 ، 220 .
 ابن عرفة ، 206 .
 ابن كلكويه - علاء الدين ، 183 .
 ابن ملسويه ، 13 ، 38 .
 ابن مسكويه ، 40 ، 41 ، هـ ، 60 ،
 179 ، 183 .
 ابن الهيثم - الحسن ، 69 ، 70 ،
 165 ، 166 ، 183 ، 201 .
 ابو بكر للصدق ، 123 ، 124 .
 ابو الحسن بن ابي بكر ، 220 .
 ابو حنيفة النعمان ، 92 .
 ابو حيان التوحيدي ، 163 .
 ابو زيد الهلالي، 128 ، 253 .

افلاطون، 12 ، 17 ، 18 ، 42 ،
46 ، 156 ، 200 .

الإنبيائي، 232 .

اوينهايمر، 248 ، 249 .

اوجست كونت ، 11 ، 75 ، 235 ،
237 ، 238 ، 244 .

ايف لاکوست، 107 ، 108 ، 109 .

(ب)

بارک ، 149 .

بطرس الأكبر ، 148 .

بوتول - غلاستون ، 109 ، 110 ،
113 ، 130 ، 132 ، 133 ، هـ
137 ، هـ 242 .

بونا ، 148 .

بولس، 148 .

بيكون - فرنسيس ، 14 ، 34 ، 57 ،
210 ، 240 .

(ت)

تارد ، 11

توينبي - اردنوك ، 128 ، 148 ،
248 ، 255 .

تيكاي ، 12 ، 194 .

تيمورلنك، 131 ، 148 ، 207 ،
208 ، 209 ، 211 .

(ث)

ثمامة بن الشرس، 180 .

ابو الطيب بن ابي احمد الحسيتي،
90 .

ابو عبيد البكري ، 168 .

ابو العلاء للعري ، 132 .

ابو عمران، 182 .

ابو يوسف - يعقوب بن ابراهيم ، هـ
99 ، 227 .

ابو يعقوب اللوحدي ، 191 .

احمد امين ، هـ 48 ، 35 ، هـ 60 ،
هـ 86 ، هـ 99 ، هـ 136 ، هـ 202 ،
216 ، هـ 268 .

ابن حنبل - احمد ، 181 - 182 .

ابن عريشاه - احمد ، 208 .

احمد الشريافي ، هـ 137 .

احمد بن محمد للصديق، 90 ، 91

إدريس، 125 .

آدم متز، هـ 136 .

ارخمينس ، 42 ، 143 .

ارسطو ، 12 ، 17 ، 27 ، 28 ،
66 ، 193 ، 227 .

ارسطو طاليس، 27 .

اسماعيل الإمام بن جعفر الصانق،
126 .

الأشعري، أبو موسى، 227 .

الأصبحي، 228 .

الأفغاني - جمال الدين ، 122 ، 211

(ج)

الجاحظ - ابو عثمان عمرو بن بحر،
38 ، 39 ، 51 ، 53 ، 201 ، 232

چك بېك ، 120 .

جميل صليبا ، هـ 48 ، هـ 60 ، هـ
72 ، هـ 178 .

جورج ساروتين، 132 .

جود ، 210 .

جومبلاوتز، 20 ، 248 ، 249 .

جون ديوي، 77 .

جون ستيورات، 57 .

(ح)

حافظ وهبة، هـ 99 .

حامد عمار، هـ 242 .

الحجاج ، 95 ، 247 .

حسن السباعي، هـ 48 .

الحسين بن علي ، 33 ، 34 ، 124

، 169 ، 170 ، 171 ، 209 ، 218

، 219 ، 220 ، 260 .

حمزة بن عبد المطلب، 33 .

حي بن يقظان ، 191 .

(د)

داود ، 148 .

داروين، 47 .

دانيل، 172 .

دريو، 233 .

دركهليم ، 11

دون مارتنديل ، 74 .

دي بور، هـ 171 ، هـ 177 ، هـ

، 202 .

(ر)

الرازي - فخر الدين ، 36 ، 37 ، 39

، 50 ، 121 ، 198 ، 248 .

ريثان، 198 .

روسو، جان جاك، 210 ، 248

(ز)

الزبيدي - ابو عبد الله، 117

زكي مبارك، هـ 178

زكي نجيب محمود ، هـ 48 ، 35 .

الزمخشري ، 92 .

زهير فتح الله ، هـ 113 .

زياد بن ابي سفيان ، 118 ، 200 .

زيد بن علي ، 92 .

(س)

سامح الحصري ، 73 ، 74 ، 84

، هـ 86 ، 110 ، هـ 113 ، 121

، هـ 136 ، 142 ، هـ 151 ، 230

، 231 ، 252 ، 262 .

سميتسر ، 11 ، 75 .

ستونكوسست ، 149 .

سقراط ، 31 .

طه حسين ، 62 ، 63 ، 74 ، هـ
 99 ، 105 ، 106 ، هـ 136 ، هـ
 137 ، 146 ، 166 ، 217 ، 262 .
 الطوسي - نصير الدين ، 120 ، 121
 ، 244 .

(ع)

عائشة ، 118 .
 عاتل زعيتر ، 109
 عباس محمود العقاد ، هـ 136 ، هـ
 ، 177 ، هـ 202 .
 عباس بن فرناس ، 176 .
 عبد الجبار (الترجمان) ، 207
 عبد الرحمن بدوي ، هـ 203 ، هـ
 ، 222 ، هـ 242 .
 عبد الرحمن غنوم ، هـ 202 .
 عبد العزيز عزت ، 235 .
 عبد القادر المغربي ، هـ 99 ، 211 ،
 ، 213 .

عبد الله الحيجاني ، 127 .
 عبد الملك بن مروان ، 247 .
 عبد اللهيمن ، 119 .
 عبيد الحلوة ، هـ 48 .
 عثمان ابن عفان ، 170 .
 عثمان امين ، هـ 151 ، هـ 202 .
 العزيز ، 127 .
 العلوي ، 121 ، 216 .
 علي بن ابي طالب ، 38 ، 96 ، 118

السلطان - ابي العباس ، 147 .
 السلطان - ابي عثمان ، 210 .
 السلطان - عبد الحميد ، 212 .
 سلمة بن الأوكج ، 95 .
 سليمان دنيا ، هـ 60 ، هـ 178 .
 سيبويه ، 182 ، 227 ،
 السيوطي - جلال الدين ، 90 .

(ش)

الشاطبي - ابراهيم بن موسى ، 131
 ، 132 .
 الشافعي - محمد ابن اندريس ، 227
 .
 شبنجلر ، 132 .
 شفيق جيري ، هـ 60 .
 شممت ، 106 .
 شولتز ، 232 .
 الشهرستاني ، 161 .
 شيلر ، 16 .

(ص)

صالح بن عبد القدوس ، 50 .
 صولون ، 148 .

(ط)

للطوي ، محمد بن جرير ، هـ 163 ،
 ، 140 .
 الطوسي - ليك ، 172 ، 173 ،
 ، 174 ، 175 .

، 119 ، 123 ، 124 ، 170 ، 191 ، 215 .

علي سامي النشار: هـ 48 ، هـ 60 .
علي عبد الواحد والي: هـ 48 ، هـ 69 ،
71 ، هـ 99 ، هـ 136 ، 147 ،
148 ، هـ 177 ، 194 ، 209 ، هـ
242 .

عمر بن الخطاب ، 123 ، 124 ،
163 ، 200 .
عذرة بن شداد ، 253 .

(غ)

غاريبالدي ، 148 .
الغزالي ، ابو حامد ، 41 ، 50 ، 53 ،
54 ، 55 ، 56 ، 57 ، 58 ، 61 ،
62 ، 63 ، 64 ، 65 ، 66 ،
171 ، 172 ، 179 ، 185 ، 186 ،
188 ، 189 ، 193 ، 195 ، 201 ،
202 .
غوتيه ، 106 .

(ف)

الفارابي ، 13 ، 18 ، 35 ، 39 ،
156 ، 157 ، 158 ، 159 ، 160 ،
179 ، 183 ، 193 ، 197 ، 232 .
فاطمة الزهراء ، 90 .
الفراميدي ، 227 .
فلويد هوز ، 238 ، 240 .
فيكو ، 11 .

(ق)

قالبيل ، 248 ، 255 .
قنري قلججي ، هـ 136 .
قيصر ، 148 .
قنري حلفظ طوقان ، هـ 177 .

(ك)

كامل عياد ، هـ 48 ، هـ 60 ، 62 ،
هـ 72 ، هـ 177 ، هـ 178 .
كانط ، 56 ، 148 ، 202 .
كرامر ، 132 .
كريب ، 117 .
كلسن ، 43 .
الكندي ، 179 ، 183 .
كورنو ، 62 .
كونفوشيوس ، 148 .

(ل)

لاكوسست ، 107 ، 108 ، 109 .
لينين ، 148 .
لوك ، 248 .
ليوند فاسليف ، 45 .
ليفي برهل ، هـ 48 .

(م)

مارتنديل ، 42 ، 239 ، 240 .
ماركس ، 11 .
ماركوبولو ، 106 .
ماكس لرنر ، 19 ، 221 .

- معاوية بن أبي سفيان، 118 ، 119 ،
 ، 123 ، 124 ، 215 .
 للعصم، 181 .
 للقرى، 189 .
 للقريزي ، تقي الدين أحمد ، 228 .
 مكيفلي، 11 ، 19 ، 20 ، 21 ، 22 ،
 ، 107 ، 148 ، 172 ، 221 .
 للنصور بن أبي عامر، 189 .
 موسى الناريوني، 189 .
 مونتسكيو ، 11 ، 231 .
 (ن)
 ناصر الدين شاه، 212 .
 نيوتن، 110 ، 143 .
 (هـ)
 هابيل ، 248 ، 255 .
 هارنج ، 143 .
 هبة الله الحسيني، هـ 48 .
 هرمس ، 172 .
 هرون الرشيد، 146 .
 هشام بن عبد الملك، 92 .
 هتندريغ، 148 .
 هوير، 248 .
 هيجل ، 11 ، 47 .
 هيرونس، 106 .
 هيوم، 56 ، 62 .
 ماكرونالد ، 189 .
 مالك بن نبي، 230 .
 للامون، 181 .
 للاوردي . علي بن محمد ، 29 ، 30 ،
 هـ 99 .
 للتوكل ، 182 .
 محب الدين الخطيب ، هـ 48 .
 محسن مهدي، 12 ، 122 ، 194 .
 محمد ، 91 ، 149 ، 191 ، 215 .
 محمد بن خلدون ، 118 .
 محمد أبو زهرة ، هـ 60 ، هـ 99 ،
 هـ 136 .
 محمد رضا الشبيبي، هـ 99 .
 محمد عبد الله عتال، 20 ، هـ 70 ،
 هـ 86 ، هـ 113 ، هـ 222 ، 210 ،
 هـ 242 .
 محمد عبد الهادي أبو ريده، هـ 136 ،
 هـ 177 .
 محمد بن عبد الوهاب، 254 .
 محمد عبيد ، 122 ، 233 .
 محمد غلاب، هـ 202 .
 محمد فريد غازي ، 121 .
 محمد فهمي عبد الحليف ، هـ 136 .
 محمد القصاص، هـ 48 .
 للمستنصر، 124 ، 127 .
 للسعودي، 106 ، 140 ، 182 ،
 للسيح ، 162 .

(و)

الواقق، 181 .

ولرد، 75

وايلد - اسكلر ، 210 .

(ي)

يحيى بن خلدون، 118 .

يزيد، 33 ، 169 ، 170 ، 219 .

الكتب والمراجع العربية

(١)

- الأخلاق والواجبات، هـ 99 .
 آراء أهل المدينة الفاضلة، 156 .
 أسطورة الأثرب الرفيع، هـ 48 .
 الاعتصام، 131 .
 إغاثة الأمة بكشف الغمة، 229 .
 الجام المصمم عن علم للكلام، هـ 202 .
 الفية ابن مالك، 229 .
 الإمتاع واللوانسة، هـ 177 .
 الأمير، 221 .
 انحطاط الغرب، 132 .
- (ب)
- بدائع السلك في طبائع الملك، 228 .
 بعض مفاهيم علم الاجتماع، هـ 242 .
- (ت)
- تاريخ الأمم والملوك، هـ 136 ، 140 .
 تاريخ الفلسفة في الإسلام، هـ 177 ، 202 ، هـ 203 .
- أبراز الوهم للكتون من كلام ابن خلدون، 91 ، هـ 99 .
 ابن تيمية، هـ 60 ، هـ 137 .
 ابن خلدون واضح علم ومقرر استقلال، هـ 113 .
 ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، هـ 113 ، هـ 137 ، هـ 151 .
 ابن خلدون وتركه الفكري، هـ 136 ، هـ 222 ، هـ 242 .
 ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، هـ 116 ، هـ 147 ، هـ 148 .
 ابن رشد، هـ 48 .
 ابن رشد بين الدين والفلسفة، هـ 202 .
 أبو حنيفة، هـ 99 .
 أبو زيد الهلالي، هـ 136 .
 الأحكام السلطانية، 29 ، هـ 48 ، هـ 99 .
 الأحلام بين العلم والعقيدة، 45 ، هـ 202 .
 الأخلاق عند الغزالي، هـ 178 .

48 ، هـ 86 ، هـ 113 ، هـ 136 ،
142 ، هـ 151 .

(ر)

رسائل إخوان الصفا، هـ 177 .
رفع الإصر عن قضاة مصر، هـ 242 .

(س)

سراج للوك ، 172 ، هـ 178 .

(ش)

شخصيات ومذاهب فلسفية، هـ 177 ،
187 .
الشيخ الرئيس ابن سينا، 121 ، هـ
177 ، هـ 202 .

(ص)

الصالح، 120 .
صحيح البخاري، 95 ، 97 ، 232 .

(ض)

ضحى الإسلام، هـ 60 ، هـ 86 ، هـ
99 ، هـ 136 ، هـ 202 .
عجائب القنور في نوابغ تيمور ،
208 .
العواصم من القواصم ، هـ 48 ، هـ
60 ، هـ 178 .

(غ)

غربة الإسلام ، 132 .

تاريخ السعوي ، 140 .

تشريح الإلهام، 143 .

التعريف بأبن خلدون ورحلته غرباً
وشرقاً، 107 ، 108 ، 115 ، 118 ،
136 ، هـ 151 ، هـ 222 ، 213 ،
200 .

تهافت الفلاسفة، هـ 60 .

تهذيب الأخلاق، هـ 48 ، هـ 60 .

(ج)

الجاحظ معلم العقل والدين، هـ 60 .
جزيرة العرب في القرن العشرين، هـ 99
جمال الدين الأفغاني ، 122 .
جمهورية افلاطون، 18 ، 156 .

(ح)

الحضارة الإسلامية في القرن الرابع
الهجري، هـ 136 .
الحقيقة في نظر الغزالي، هـ 60 ، هـ
178 .

(خ)

الخراج ، هـ 86 .
خرافة الميتافيزيقا، 47 .
خوارق اللاشعور، 44 .

(د)

دراسات عن مقدمة ابن خلدون، هـ

(ف)

- للرشد اللبدي لفساد طعن ابن خلدون
في أحاديث للهندي 91 .
للسلك والملوك 169 .
معياري العلم 60 .
للليل والنحل 161 .
الكتبة الشرقية 234 .
للناظر 69 ، 164 .
للنطق الصوري 48 .
النطق للوضعي 48 .
للنطق وطرائق العلم العامة 48 ،
48 ، 72 ، 177 .
للقصد من الضلال 60 ، 72
مناهج البحث عند مفكري المسلمين ،
60 .
للهندي والمهدوية 99 ، 222 .
مهزلة العقل البشري 23 .
للوطا 120 .

(ق)

- قصة الفلسفة الحديثة 48 .
قصة الفلسفة اليونانية 48 .

(م)

- مؤرخ العراق ابن الفوطي 99 .
مؤلفات ابن خلدون 202 ، 48 .
222 ، 242 .
مجلة الرسالة 48 .
مجلة العربي الكويتية 136 .
مجلة الفكر التونسية 48 ، 48 .
136 ، 202 .
مجلة للحقف 45 .
للحاصل 121 ، 199 .

(ن)

- نفع الطبيب 189 .
نقض للنطق 59 .
نهضة الحسين 48 .

(هـ)

- لهيئة 184 .

(و)

- وعاظ السلاطين 222 .

الفرق والقبائل والجماعات

- الأتراك، 230 ، 231 .
 إخوان الصفا، 162 ، 163 ، هـ .
 177 .
 الأبارسة، 125 .
 الاسماعيلية، 161 ، 183 ، 184 إلى
 188 .
 الاغريق ، 14 ، 17 ، 42 ، 46 ،
 107 ، 201 .
 الأمويون، 95 ، 123 ، 124 .
 أهل البيت، 125 ، 126 .
 أهل السنة، 92 ، 123 ، 124 ،
 126 ، 182 ، 260 .
 (ب)
 الباطنية، 183 .
 البير ، 84 .
 بنو الأحمر، 167 .
 بنو أمية ، 80 ، 169 ، 170 ، 215 ،
 219 .
 بنو حفص ، 117 .
 بنو خلدون ، 117 .
 بنو سليم، 98 ، 124 ، 127 .
 بنو عباد ، 117 .
 بنو العباس، 126 .
 بنو عريف، 128 ، 140 .
 بنو مرين، 117 .
 بنو هلال ، 98 ، 124 ، 127 .
 (ت)
 الترك، 124 .
 التركمان، 84 .
 التعليمية ، 183 .
 (ح)
 الحشاشون، 184 .
 الحذابة، 182 .
 (خ)
 الخلفاء الراشدين ، 88 ، 96 ، 97 .
 (ر)
 الرافضة، 184 ، 188 .
 (س)
 المسيحية، 183 .

السفسطائيين، 18 .

(ش)

الشعوبيون ، 77 ، 163 .

الشكك، 50 .

الشيعة، 120 ، 121 ، 123 ، 124 ،

125، 126 ، 161 ، 182 ، 188 ،

219 ، 261 .

(ص)

الصحابة، 38 ، 76 ، 96 ، 97 ،

126 ، 219 ، 229 .

الصقلية، 84 .

(ط)

الطوبانيون ، 266 .

العباسيون، 29 ، 123 ، 124 .

عبد مناف، 219 .

العبديون، 126 .

العبيرون، 162 .

العريان، 127 .

المعجم ، 131 .

الملويين ، 181 ، 229 ، 230 .

(ف)

لفاطميين، 29 ، 123 ، 124 ،

125 ، 217 ، 229 .

الفرس، 84 ، 123 ، 173 .

(ق)

القرامطة، 127 ، 184 .

قريش، 89 ، 90 ، 219 .

(ك)

كرد ، 84 .

(م)

للتصوفة، 186 ، 187 ، 188 .

مضر، 219 .

للمتزلة ، 51 ، 52 ، 145 ، 180 ،

181 ، 182 ، 183 ، 184 ، 188 .

للفارسية، 120 .

المقول، هـ 60 ، 131 .

للناطقة، 37 ، 54 ، 55 ، 69 ، 70 ،

71 ، 76 ، 80 .

للولحون، 146 ، 199 ، 215 ،

217 .

(ن)

النحلة ، 120 .

(و)

الوراقون، 182 .

الوهابيون 95 .

الأماكن والبلدان

- (أ)
- البحر الأحمر ، 127 ، 248 .
 البحر المتوسط ، 132 .
 بلو ، 92 .
 البرية ، 53 .
 بنك ، 29 ، 39 ، 45 ، 53 ، هـ
 99 ، 112 ، 131 ، 183 ، 265 .
 بيروت ، 48هـ ، 60هـ ، 72هـ ، هـ
 113 ، 136 ، هـ 177 هـ 203 ، هـ
 268
- (ت)
- تدمر ، 85 .
 تكساس ، 12
 تونس ، 107 ، 117 ، 121 ، 124
 ، 125 ، 127 ، 147 .
- (ج)
- الجامع الأموي ، 209 .
 الجزائر ، 125 .
 جزيرة العرب ، 90 ، 127 .
 الحجاز ، 219 .
- (ب)
- الاستانة ، 231 .
 اسد لباد ، 122 .
 الاسكندرية ، 120 .
 الاسكوريال ، 198 .
 اسوار دمشق ، 207 .
 آسيا ، 129 .
 إشبيلية ، 117 .
 افريقيا ، 117 .
 افريقيا الشمالية ، 106 .
 الأنطلس ، 107 ، 123 ، 124 ، 131
 ، 167 ، 169 ، 228 .
 اوربا ، 107 ، 108 ، 109 ، 129 ،
 132 ، 167 ، 232 ، 233 ، 239 ،
 264 .
 ايرلن ، 162 .
- (ب)
- باريس ، هـ 48 .
 البتراء ، 85 .
 بجاية ، 116 .

حضرموت ، 118 .

(خ)

الخليج ، 248 .

(د)

النجيل ، 39 .

دمشق ، هـ 60 ، 57 ، 90 ، هـ 99 ،
، 131 هـ 136 ، 207 ، 208 ،
، 209 هـ 222 .

(ر)

روسيا ، 45 .

روما ، 264 .

(ش)

شاطيء النيل ، هـ 222 .
الشم ، 79 ، 95 ، 118 ، 148 ،
247 ، 219
شيكافو ، 12 .

(ص)

الصحراء ، 84 ، 85 ، 140 ، 246 ،
247 ، 250 ، 254 .
الصعيد ، 127 .
صفائقس ، 127 .
صفين ، 170 .
صندفا ، 125 .
الصين ، 162 .

(ط)

طرابلس ، هـ 202 .

(ع)

العراق ، 38 ، 44 ، 162 ، 182 ،
188 ، 200 ، 219 ، 234 ، 247 ،
250 ، 258 ، 259 ، 261 ، 264 ،
265 .

(غ)

غردانة ، 107 ، 108 ، 167 .

(ف)

الفرات الأوسط ، 39 .
فرنسا ، 234 .

(ق)

قابس ، 169 .
القاهرة ، هـ 23 ، 29 ، هـ 48 ، هـ
60 ، هـ 72 ، 82 ، هـ 86 ، هـ 99
، 83 ، هـ 113 ، هـ 136 ، هـ 151
، هـ 177 ، هـ 178 ، هـ 202 ، هـ
203 ، 233 ، هـ 242 ، 259 ،
261 ، 264 ، هـ 268 .
القصبه ، 116 ، 125 .
قلعة ابن سلامة ، 111 .
القيوان ، 126 .

(ك)

الكاظمية ، هـ 262 .
كريلاء ، 120 ، 261 .
الكوفة ، 118 ، 163 ، 219 .

129 ، 128 ، 127 ، 126 ، 125 ،
167 ، 165 ، 140 ، 131 ، 130 ،
191 ، 190 ، 189 ، 188 ، 169 ،
209 ، 208 ، 207 ، 206 ، 200 ،
218 ، 217 ، 216 ، 214 ، 212 ،
264 ،

المغرب الأقصى، 117 .

(ن)

النجف، هـ 48 ، 122 ، هـ 268
نقطة، 125
نهر النيل، هـ 222 .

(هـ)

همدان، 122 .
الهند، 31 ، 162 ، 172 .

(ي)

اليمن ، 85 .

الكوفة الصفري، 125 .

(ل)

لندن، 211 .
ليبيا، 127 .
ليننجراد ، 45 .

(م)

البحر ، 248 .
مدريد، 198 .
المنيرة المنورة، 94 ، 96 .
المشرق، 121 ، 123 ، 124 ، 130 ،
131 ، 169 ، 188 ، 189 .
مصر، 52 ، 82 ، 83 ، 120 ، 123 ،
124 ، 126 ، 127 ، 147 ، 148 ،
169 ، 183 ، 206 ، 207 ، 208 ،
228 ، 233 ، 250 ، 254 .
المغرب، 82 ، 85 ، 98 ، 108 ،
109 ، 120 ، 121 ، 123 ، 124 .





يمر من الكتب القيمة والثنية بمضمونها الفكري ،
يطرح الكاتب الكبير الدكتور هادي النوردي أراءه ومناقشهم
أهم المنازس الفكرية التي تآثر بها الفكر الكبير أين خلون ،
وبالتالي يناقش الفكر الخلوقي من خلال استعراضه وفهمه
للتحياة وتطورها .

إن الكتاب يفتي القارئ الكريم من مطالعة عدد كبير من
الكتب والمصادر وهو أقرب أن يكون التامع الشامل .
لقد سوننا الدكتور هادي النوردي على طرح المسائل
الاجتماعية والتاريخية والفكرية في سألنا العربي بملوب قل
ما نجد له نظير بموضوعيته .

الضابط

التوزيع



بمكتب
بمكتب

هاتف 665126 - ص. ب 13/5261 - بيروت .